

تقریر ترمذی شریف

المُسَمَّی بِهِ

دُرُوسِ مَدَنیہ



از افادات

قُدْوۃ العارفين برأس العرش شیخ الاسلام

حضرت مولانا سید حسین علی صاحب مدنی قدس سرہ

شیخ الحدیث دارالعلوم دیوبند

جمع و ترتیب

حضرت مولانا مفتی سید شہود حسن صاحب حسنی قادری

شیخ الحدیث مدرسہ امینیہ دہلی



مکتبہ غفور ریسرچ سہیلہ

گلستان 99 جہشید روڈ نمبر 1 کراچی

وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ

تقریر ترمذی شریف

المسمیٰ بہ

دُرُوسِ مَدِیْنَةِ

جلد اول

از افادات

قَادَةُ الْعَالَمِ زَكَاةُ الْحَرَمِ زَيْنُ شَيْخِ الْإِسْلَامِ مَوْلَانَا سَيِّدُ الْحَسَنِ الْجَمَالِ قَادِرُ
شَيْخُ الْحَدِيثِ دَارُ الْعُلُومِ دِيوبَنْد

جمع و ترتیب

حضرت مولانا مفتی سید ہودن حبیب ضارنی قادری

شَيْخُ الْحَدِيثِ مَدْرَسَةُ امِينِيَّةِ دَهْلِي

مَلِكُ تَبَرَّاعِ عَفْوَرِ سَيَّاحِ عَاصِمِيَّةِ

”گلستان“

۹۹۔ جمشید روڈ نمبر ۱ کراچی پاکستان

فہرست

صفحہ	عنوان	صفحہ	عنوان
۲۶	طریق تدریس صحاح ستہ	۸	تحریر بنیف مولانا سید ارشد مدنی صاحب
۲۷	ابواب الطہارۃ	۹	تقریظ مولانا نعمت اللہ صاحب اعظمی
۲۹	باب ماجاء لا تقبل صلوٰۃ بغیر طہور	۱۱	پیش لفظ مفتی سعید احمد صاحب پوری
۵۰	مسئلہ فاقد الطہورین	۱۲	عرض مرتب
۵۲	اقسام حدیث	۲۹	تعریف علم حدیث
۵۳	باب ماجاء فی فضل الطہور	۳۰	موضوع علم حدیث
۵۷	حضرت ابوہریرہؓ کی وجہ تسمیہ	۳۱	علم حدیث کی غرض و غایت
۵۸	قال ابو عیسیٰ ہذا حدیث حسن صحیح	۳۱	سند و متن
۶۱	صنائح کی تحقیق	۳۱	اسناد کتاب
۶۲	باب ماجاء مفتاح الصلوٰۃ الطہور	۳۲	علم حدیث کی تدوین
۶۳	ایک اشکال اور اس کا جواب	۳۷	تدوین فقہ
۶۵	موجب حدیث کیا چیز ہے اس پر عجیب و غریب بحث	۳۸	تدوین حدیث
۶۶	حدیث اصغر میں اعضا رابعہ پر اقتصار کی	۳۹	اقسام کتب حدیث
۶۶	عقلی اعتبار سے عجیب و غریب حکمت	۴۰	الترام صحت حدیث
۶۶	حدیث اکبر میں تمام بدن کے دھونے کی حکمت	۴۰	ترتیب کتب صحاح باعتبار صحت
۷۰	اضطراب حدیث کی بحث	۴۱	قرآنہ کی ترکیب نحوی
۷۱	باب ما یقول اذا خرج من الخلاء	۴۲	ابو عیسیٰ کنیت پر بحث
۷۲	باب فی النہی عن استقبال القبۃ بغائط و بول	۴۳	امام ترمذیؒ کے حالات زندگی
۷۳	امام مالک و شافعی رحمہما اللہ کی دلیل	۴۵	جامع ترمذی کی خصوصیات

صفحہ	عنوان	صفحہ	عنوان
	باب ماجاء فی مسح الرأس اثناء یبدأ	۷۳	امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا استدلال
۱۰۱	{ بمقدم الرأس الی مؤخرہ	۷۵	اصحاب ظواہر کے استدلال کا جواب
۱۰۱	مسح رأس کی مقدار واجب کی بحث	۷۷	امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے دلائل
۱۰۳	باب ماجاء اثناء یبدأ بمؤخر الرأس	۷۷	احادیث تحریم کی وجوہ ترجیح
۱۰۳	باب ماجاء ان مسح الرأس مرة	۷۸	باب النہی عن البول قائماً
۱۰۳	باب ماجاء اثناء يأخذ الرأس مائراً جدیداً	۸۰	باب فی الاستتار عند الحاجة
۱۰۳	باب مسح الاذنین ظاہرہما و باطنہما	۸۲	باب کراہیۃ الاستنجاء بالینین
۱۰۵	باب ماجاء ان الاذنین من الرأس	۸۳	باب الاستنجاء بالحجارة
۱۰۷	باب فی تحلیل الاصابع	۸۶	باب الاستنجاء بالحجرین
۱۰۸	باب ماجاء وبل للاعقاب من النار	۸۷	باب کراہیۃ ما یتنجی بہ
۱۱۱	باب ماجاء فی الوضوء مرة مرة	۸۸	باب الاستنجاء بالمار
	باب ماجاء فی الوضوء مرتین مرتین وثلاثاً	۸۹	باب ماجاء فی کراہیۃ البول فی المغفل
۱۱۳	ثلاثاً و مرتین و بعضہ ثلاثاً		باب ماجاء فی السواک
۱۱۳	باب فی وضوء النبی صلی اللہ علیہ وسلم کیف کان		باب ماجاء اذا استقیظ احدکم من منامہ
۱۱۳	باب فی النضح بعد الوضوء	۹۲	{ فلا یغسل یدہ فی الاناء حتی یغسلہا
۱۱۳	باب فی اسباغ الوضوء	۹۳	باب فی التسمیۃ عند الوضوء
۱۱۶	باب استعمال المنیل بعد الوضوء	۹۶	باب فی المضمضة والاستنشاق
۱۱۷	باب ما یقال بعد الوضوء		باب ماجاء فی المضمضة والاستنشاق
۱۱۹	باب الوضوء بالماء	۹۸	{ من کف واحد
۱۲۰	باب کراہیۃ الاسراف فی الوضوء	۱۰۰	باب فی تحلیل اللحیۃ
۱۲۰	باب الوضوء لکل صلوة	۱۰۰	تحلیل لحيہ میں اختلاف مذاہب

صفحة	عنوان	صفحة	عنوان
١٦٨	باب سور الهرة	١٢٢	باب ماجاء انه يصلي الصلوات بوضوء واحد
١٤٠	باب المسح على الخفين	≈	باب وضوء الرجل والمرأة من اناء واحد
١٤٢	باب المسح على الخفين للمقيم والمسافر	١٢٣	باب ماجاء ان المار لا يجتنب شئ
١٤٣	باب المسح على الخفين اعلاه واسفله	١٢٤	باب منه آخر
١٤٤	باب في المسح على الخفين ظاهريهما	١٣٠	باب كراهية البول في المار الراكد
١٤٥	باب ماجاء في المسح على الجوربين والتعلين	١٣١	باب في مار البحر انه طهور
١٤٦	باب المسح على الجوربين والعمامة	١٣٣	باب التشديد في البول
١٤٨	باب ماجاء في الغسل من الجنابة	١٣٥	باب ماجاء في نضح بول الغلام
١٨١	باب هل تنقض المرأة شعرا	١٣٤	باب ماجاء في بول ما يؤكل لحمه
١٨٢	باب ان تحت كل شعرة جنابة	١٣٩	باب ماجاء في الوضوء من الرزخ
١٨٢	باب الوضوء بعد الغسل	١٣٠	باب الوضوء من النوم
١٨٢	باب اذا التقى المختانان وجب الغسل	١٣١	باب الوضوء مما غيرت النار
١٨٢	باب فيمن يستيقظ ويرى بلاء ولا يذكر احتلاما	١٣١	باب في ترك الوضوء مما غيرت النار
١٨٦	باب ماجاء في المنى والمذي	١٣٣	باب الوضوء من لحوم الابل
١٨٤	باب في المذي يصيب الثوب	١٣٣	باب الوضوء من مس الذكر
١٨٤	باب في المنى يصيب الثوب	١٣	باب ترك الوضوء من القبلة
١٨٩	باب في الجنب ينام قبل ان يغتسل	١٥٣	باب الوضوء من القي والرعاف
١٩١	باب ماجاء في مصافحة الجنب	١٥٤	باب الوضوء بالنبيذ
١٩٣	باب ماجاء ان المرأة ترضي في المنام ما يرى الرجل	١٦١	باب المضمضة من اللبن
١٩٤	باب في الرجل يستدني بالمرأة بعد الغسل	١٦٢	باب ماجاء في كراهية رد السلام غير متوضي
١٩٢	باب التيمم للجنب اذا لم يجد الماء	١٦٣	باب ماجاء في سور الكلب

صفحة	عنوان	صفحة	عنوان
٢٢٤	باب ماجاء في التغليس بالفجر	١٩٧	باب في المستحاضة
٢٢٢	باب ماجاء في تعجيل الظهر	١٩٨	باب ماجاء ان المستحاضة توضح لكل صلاة
٢٢٥	باب ماجاء في تاخير الظهر في شدة الحر	١٩٨	باب ان المستحاضة انها تجمع بين الصلوتين بغسل واحد
٢٢٤	باب ماجاء في تعجيل العصر	٢٠٠	باب ماجاء في الحائض انها لا تقضي الصلوة
٢٢١	باب ماجاء في وقت المغرب	٢٠٠	باب ماجاء في الجنب الحائض انها لا تقرأ القرآن
٢٢١	باب وقت العشاء الآخرة	٢٠١	باب ماجاء في مباشرة الحائض
٢٢٢	باب ماجاء في تاخير العشاء الآخرة	٢٠٢	باب ماجاء في مواكبة الجنب والحائض وسورة
٢٢٢	باب ماجاء في كراهية النوم قبل العشاء	٢٠٢	باب ماجاء في الحائض تتناول الشئ من المسجد
٢٢٣	باب ماجاء في الوقت الاول من الفضل	٢٠٣	باب ماجاء في كراهية ايتان الحائض
٢٢٥	باب ماجاء في السهو عن وقت صلاة العصر	٢٠٥	باب ماجاء في الكفارة في ذلك
٢٢٦	باب ماجاء في تعجيل الصلوة اذا خرب الامام	٢٠٦	باب ماجاء في غسل دم الحيض من الثوب
٢٢٤	باب ماجاء في النوم عن الصلوة	٢٠٦	باب ماجاء في كم تمكث النفساء
٢٢٩	باب ماجاء في الرجل ينسى الصلوة	٢٠٧	باب ماجاء في الرجل يطوف على نسائه بغسل واحد
٢٢٩	باب ماجاء في الرجل تفوته الصلوات	٢٠٨	باب ماجاء اذا اراد ان يعود توضحاً
٢٢٩	باب يتهين يبدأ	٢٠٩	باب ماجاء اذا اقيمت الصلوة ووجد
٢٥٢	باب ماجاء في الصلوة الوسطى انها العصر	٢٠٩	باب ماجاء في الوضوء من الموطى
٢٥٢	باب ماجاء في كراهية الصلوة بعد العصر	٢١٠	باب ماجاء في التيمم
٢٥٥	باب من صلى ركعتي الطواف خارجاً من المسجد	٢١٥	باب ماجاء في البول يصيب الارض
٢٥٥	باب من صلى ركعتي الطواف خارجاً من المسجد	٢١٨	باب الواب الصلوة
٢٥٤	باب ماجاء في الصلوة بعد العصر	٢١٩	باب ماجاء في مواقيت الصلوة

صفحة	عنوان	صفحة	عنوان
٢٩١	باب ماجاء في الاذان في السفر	٢٦٠	باب ماجاء في الصلوة قبل المغرب
٢٩٣	باب ماجاء في فضل الاذان	باب ماجاء في من ادرك ركعة من العصر	
٢٩٥	باب ماجاء ان الامام ضامن والمؤذن مؤتمن	٢٦٣	قبل ان تغرب الشمس
٢٩٩	باب ما يقول اذا اذن المؤذن	٢٤٠	باب الجمع بين الصلواتين
٢٩٩	باب في كراهية ان يأخذ المؤذن	٢٤٣	باب ماجاء في بدء الاذان
	على الاذان اجرة	٢٤٦	باب ماجاء في الترجيع في الاذان
٣٠١	باب ما يقول اذا اذن المؤذن من الدعاء	٢٤٨	باب ماجاء في افراد الاقامة
	حين يسمع المؤذن	٢٤٩	باب ماجاء في ان الاقامة شئ متثنى
٣٠٣	باب ماجاء في فرض النداء على عباد من الصلوات	٢٨١	باب ماجاء في الترتل في الاذان
٣٠٥	باب في فضل الصلوات الخمس	٢٨١	باب ماجاء في ادخال الاصبع في الاذان
٣٠٤	باب ماجاء في فضل الجماعة	٢٨٢	باب في التثويب في الفجر
٣٠٨	باب فيمن سمع النداء فلا يجيب	٢٨٢	باب ماجاء ان من اذن فهو يقيم
٣١٠	مكمل مضمون حضرت مولانا سيد ارشد حسامي	٢٨٢	باب ماجاء في كراهية الاذان بغير وضوء
٣١٦	تقريظ مولانا طاهر حسن صا امروهي	٢٨٣	باب ماجاء ان الامام احق بالاقامة
٣١٨	صورة ماقرظة مولانا محمد خواجه شريف حسامي	٢٨٣	باب ماجاء في الاذان في الليل
		٢٩٠	باب في كراهية الخروج من المسجد بعد الاذان



تحریر منیف

(از)

حضرت مولانا الحاج الحافظ القاری سید ارشد صامدنی مدظلہ دارالعلوم دیوبند و ضلع بہارن پور

باسمہ سبحانہ و تعالیٰ

”حضرت مدنی رحمۃ اللہ علیہ کی وہ تعلیمی زندگی جو دارالعلوم دیوبند سے متعلق ہے اس کو دیکھنے والے اس سے استفادہ کرنے والے اب بھی موجود ہیں اور حضرت رحمۃ اللہ علیہ کی یہ تقریر ترمذی جو آپ کے ہاتھ میں ہے اور جس کو حضرت مولانا مسید مشہود حسن صاحب امر وہوی زید مجدد نے بزمانہ طالب علمی دورانِ درس قلم بند کیا تھا اسی دور سے تعلق رکھتی ہے۔“

”حضرت مولانا مشہود حسن صاحب امر وہوی بڑے جید الاستعداد اور علمی شغف رکھنے والے عالم ہیں کم و بیش پچاس سال سے حدیث اور دیگر علوم و فنون پڑھاتے رہے ہیں اس لئے مولانا موصوف نے مراجعت و تحقیق کی ضرورت کو پورا فرمایا ہے یقین کامل ہے کہ انشاء اللہ مولانا سید مشہود حسن صامدنی زید مجدد کی یہ پیش کش معلمین و متعلمین دونوں کے لئے مفید تر ثابت ہوگی۔ راقم الحروف دعا گو ہے کہ اللہ تعالیٰ مولانا کی اس خدمت کو قبول فرمائے۔ آمین ثم آمین۔“

ارشد مدنی

لے حضرت مولانا سید ارشد مدنی خلف الصدق شیخ الاسلام حضرت مدنی رحمۃ اللہ علیہ کی جس تحریر کا یہ اقتباس ہے وہ پوری تحریر کتاب کے آخر میں مذکور ہے جس کے اندر حضرت رحمۃ اللہ علیہ کے علمی اور تعلیمی زندگی کے حالات کو نہایت دلچسپ انداز میں بیان کیا گیا ہے۔

پوری تحریر ص ۲۱ پر ملاحظہ کیجئے۔

تقریظ

(از)

عمدة المحدثین حضرت مولانا مولوی نعمت اللہ صاحب اعظمی مدظلہ دارالعلوم دیوبند

الحمد لله وكفى وسلام على عباده الذين اصطفى! امام ابو عیسیٰ ترمذیؒ کی کتاب جامع ترمذی صحاح ستہ میں اپنی منفرد خصوصیات کے پیش نظر نہایت اہم کتاب تسلیم کی گئی ہے کیونکہ ترمذی سے پہلے حدیث پاک کی جتنی کتابیں لکھی گئی ہیں انھیں دو نوع کا حامل کہا جاسکتا ہے بعض کتابوں میں حدیث پاک کے ساتھ فقہاء کے اقوال جمع کرنے کا اہتمام کیا جاتا تھا جیسے امام مالکؒ کی ”موطا“ اور سفیان ثوریؒ کی ”جامع“ اور دوسری نوع کی کتابوں میں علل احادیث اور رجال حدیث سے متعلق مباحث کے بیان کا التزام ہوتا تھا جیسے علی بن مدینیؒ کی کتاب ”العلل“۔

جب امام ترمذی کا علمی آفتاب نصف النہار پر آیا تو ان سے دونوں طرح کے مباحث پر مشتمل کتاب تصنیف کرنے کی درخواست کی گئی، چونکہ یہ ایک نیا انداز اختیار کرنے کی دعوت تھی اس لئے امام ترمذی کو اس پر عمل کرنے میں تاثر رہا، پھر انھوں نے یہ خیال فرماتے ہوئے درخواست کو منظور فرمایا کہ جیسے ان سے پہلے حدیث کی خدمت کرنے والوں نے طرز جدید اختیار کیا تھا انھیں بھی افادیت کے پیش نظر اس کو قبول کر لینا چاہئے۔

امام ترمذی کا منشا یہ تھا کہ جس طرح تدوین حدیث کی ابتداء کے زمانہ میں محدثین کی توجہ صرف احادیث جمع کرنے کی طرف مبذول رہتی تھی، لیکن بعد میں آنے والے محدثین نے حدیث پاک کے ساتھ صرف اقوال فقہاء یا صرف علل حدیث کو جمع کرنے کا طرز جدید اختیار کیا جس سے بہت فائدہ ہوا، اسی طرح اگر ترمذی بھی درخواست کے مطابق اقوال فقہاء اور علل احادیث کو یکجا کرنے کا طرز جدید اختیار کر لیں تو امید یہ ہے کہ اس سے بھی طلبہ کو فائدہ ہوگا۔ امام ترمذی خود ارشاد فرماتے ہیں:
وانما حملنا علی ما بینا فی هذا الكتاب من قول الفقهاء وعلل الاحادیث لانا سئلنا عن ذلك فلم نفعله زمانا ثم فعلنا لما راجونا فيه من منفعة الناس لانا قد وجدنا

غیر واحد من الائمة تکلفوا من التصنیف ما لم یسبقوا الیه صنّفوا فجعل الله فی ذلک منفعة کثیرة ولهم بذلک الثواب الجزیل عند الله لما نفع الله المسلمین به فیهم القدوة فیما صنّفوا۔ (ترمذی ص ۲۳۵)

چنانچہ یہ حقیقت ہے کہ امام ترمذیؒ کی اُمید کے مطابق تصنیف میں یہ نیا انداز اختیار کرنے سے اہل علم کو زبردست فائدہ ہوا اور ہر زمانہ میں اُن کی کتاب اسی جامعیت کے سبب بے نظیر تسلیم کی گئی۔ دارالعلوم دیوبند میں بھی اسی جامعیت اور مذاہب فقہاء کے بیان کے سبب ترمذی شریف کا درس بڑی اہمیت اور خصوصی توجہات کا حامل رہا اور اسی لئے روزِ تاسیس سے ماضی قریب تک ترمذی شریف کا سبق دارالعلوم کے صدر مدرس یا شیخ الحدیث سے متعلق رہا۔ جس زمانہ میں ترمذی شریف شیخ الاسلام حضرت مولانا حسین احمد صاحب مدنی قدس سرہ سے متعلق تھی تو وہ بھی ماضی کی تابناک علمی روایات کے مطابق اس کے درس کا پورا اہتمام فرماتے تھے۔ فقہاء کے مذاہب کی تفصیلات، رجال حدیث کے احوال اور علل احادیث سے متعلق علمی مباحث، پھر تمام مباحث سے متعلق دلائل، پھر قول راجح کی تائید و ترجیح سے متعلق کتنے ہی مضامین زیر بحث آتے۔

دارالعلوم کی طالب علمانہ روایات کے مطابق کتنے ہی طلبہ ان افادات کو دورانِ درس قلمبند کرنے کی کوشش کرتے، محترم المقام جناب مولانا سید مشہود حسن صاحب امر دہوی زید مجدہم بھی پابندی کے ساتھ ان افادات کو قید تحریر میں لاتے رہے اور نہایت مسرت کی بات ہے کہ وہ ان افادات عالیہ کی ترتیب کی حدت اس وقت انجام دے رہے ہیں جبکہ وہ خود ایک بالغ نظر عالم ہیں اور حدیث پاک کی کتابوں کی تدریس کا ایک طویل تجربہ اُن کا رہنما ہے اور اس طرح یہ توقع بجا طور پر کی جاسکتی ہے کہ امالی درس کو قلم بند کرتے وقت جو طالب علمانہ فروگزاشتیں ہو سکتی ہیں اُن شاء اللہ ترتیب کے وقت اُن کا تدارک ہو جائے گا۔

راقم بھی چونکہ حضرت شیخ الاسلام کے کفش برادر تلامذہ میں ہے اس لئے فطری محبت کے ساتھ مخلصانہ تمنا یہ ہے کہ موصوف کی اس کوشش کا علماء و طلبہ کے حلقوں میں اس کے شایان شان استقبال کیا جائے اور پروردگار عالم اپنے فضل و کرم سے دنیا و آخرت میں اس کو شرف قبول عطا کرے۔ آمین !
نعت اللہ اعظمی ————— خادم تدریس دارالعلوم دیوبند

پیش لفظ

محدث جلیل حضرت مولانا مفتی سعید احمد صاحب دامت برکاتہم یالن پوری، محدث دارالعلوم دیوبند

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ الْفُرْقَانَ فَأَنَارَ بِهِ سُبُلَ السَّلَامِ وَأَرْسَلَ رَسُولَهُ سِرًّا وَفَنًا
شَرِيفًا فَوَضَحَ بِهِ مَعَالِمَ الْإِسْلَامِ وَجَعَلَ أُمَّتَهُ خَيْرَ الْأُمَمِ فَهَدَى بِهِمُ النَّاسَ
إِلَى الطَّرِيقِ الْأَمْرِ اللَّهُمَّ صَلِّ وَسَلِّمْ وَبَارِكْ عَلَى صَفِيكَ وَحَبِيبِكَ مُحَمَّدٍ وَعَلَى
آلِهِ وَصَحْبِهِ وَعَلَى تَابِعِيهِمْ إِلَى آخِرِ الْأَيَّامِ آمَنَّا بَعْدَ : یہ ”درسِ مدنیہ“ ہیں جو
شیخ العرب والعجم شیخ الاسلام حضرت اقدس مولانا حسین احمد صاحب مدنی قدس سرہ وبرد اللہ
مضبوعہ (شیخ الحدیث دارالعلوم دیوبند) نے ازہر الہند دارالعلوم دیوبند میں دیئے ہیں ترمذی
شریف کے ان دروس کو ان کے تلمیذ ارشد حضرت علامہ مولانا سید مشہود حسن صاحب حسنی دامت
برکاتہم (محدث مدرسہ امینیہ دہلی) نے ضبط کیا ہے۔ زمانہ تحریر ۱۳۶۸ھ ہے۔ پچاس سال تک یہ
گنج گرانمایہ شاگرد کے پاس محفوظ رہا اور وہی اس خوانِ یغما سے استفادہ کرتے رہے۔ اب موصوف
نے یہ سوغات وقف عام کر دی ہے۔ اللہ تعالیٰ آپ کو داریں میں بہترین صلہ عطا فرمائے اور اُمت کو
اس سے فیضیاب فرمائے۔ آمین۔

شیخ الاسلام حضرت سید مدنی نور اللہ مرقدہ ۱۲۹۶ھ
۱۸۷۹ء میں ضلع فیض آباد (یوپی) کی مشہور بستی ”مانڈہ“

حضرت شیخ الاسلام کا مختصر تعارف

میں پیدا ہوئے۔ ۱۳۱۶ھ میں دارالعلوم دیوبند سے فارغ التحصیل ہوئے اور اسی سال مدینہ منورہ تشریف
لے گئے اور وہاں مسجد نبوی میں درس دینا شروع فرمایا۔ ۱۳۳۵ھ میں اپنے اُستاد حضرت اقدس
شیخ الہند مولانا محمود حسن دیوبندی قدس سرہ کے ہمراہ گرفتار ہو کر مالٹا چلے گئے۔ وہاں تین برس
سات ماہ اسیر رہ کر ۱۳۳۸ھ میں رہا ہو کر ہندوستان مراجعت فرمائی ۱۳۳۹ھ میں حضرت شیخ الہند
قدس سرہ کی وفات ہوئی تو آپ کو ان کا جانشین چنا گیا۔ آپ نے ہندوستان کی تحریک آزادی

کی زمام سنبھالی۔ ۱۳۳۹ھ میں سات ماہ کلکتہ میں درسِ حدیث دیا۔ پھر ۱۳۳۳ھ سے ۱۳۳۶ھ تک سلہٹ (آسام، اب بنگلہ دیش) میں تدریسی خدمات انجام دیں اور مسلمانوں کی اصلاح و تربیت کا کام کیا، اور ۱۳۳۶ھ سے ۱۳۴۴ھ تک اکتیس برس دارالعلوم دیوبند میں شیخ الحدیث اور صدر المدرسین رہے۔ آپ کے زمانہ کے فضلاء دارالعلوم دیوبند کی تعداد تقریباً پانچ ہزار ہے۔

۱۳۱۹ھ میں آپ کو قطبِ عالم حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی قدس اللہ سرہ (متوفی ۱۳۲۳ھ) نے خلافت و اجازت سے سرفراز فرمایا۔ آپ کے متوسلین کی تعداد حد شمار سے باہر ہے اور خلفاء کی تعداد ۱۶۶ ہے۔

۱۲ جمادی الاول ۱۳۴۴ھ مطابق ۵ دسمبر ۱۹۵۴ء بروز پنج شنبہ بعمر ۸۲ سال دیوبند میں وفات پائی اور اب مزارِ قاسمی میں آسودہ خواب ہیں اللہم اغفرلہ وارحمہ واجعل آخرتہ خیراً من الاولی واجعل مأواک جنة الفردوس برحمتک یا ارحم الراحمین۔ (امین)

جامع شخصیت | حضرت شیخ الاسلام جامع کمالات شخصیت کے مالک تھے۔ علمی کمال اس سے عیاں ہے کہ آپ نے امام العصر علامہ کشمیری قدس سرہ کی جگہ سنبھالی تھی مگر طلبہ کو کوئی خلا محسوس نہ ہوا تھا۔ فنون پر اتنی گہری نظر تھی کہ حضرت شاہ صاحب کے شیدائی سرحدی طلبہ نے آپ کو بند کرنے کی ہر چند کوشش کی تھی مگر وہ کامیاب نہ ہو سکے تھے۔ 'دروسِ مدینہ' کے مطالعہ سے آپ کو اندازہ ہو گا کہ دروس میں کسی بھی فن کا مسئلہ زیر بحث آجائے تو آپ اس کو مالہ و ما علیہ کے ساتھ بیان فرماتے تھے اور باطنی کمالات کا تو کوئی منتہی ہی نہیں تھا۔ علاوہ ازیں بے شمار محاسنِ اعمال اور بے انتہاء بلند اخلاق و کردار سے مزین تھے۔ آپ بیک وقت ازہر البند و العلوم دیوبند کی سندِ صدارت پر متمکن تھے۔ بخاری شریف اور ترمذی شریف کا بے نظیر درس دیتے تھے تحریکِ آزادی کے عظیم قائد اور جمعیۃ علمائے ہند کے صدر تھے، سلوک و تصوف میں قطبِ زمان تھے، اخلاص کے پیکر تھے، تواضع و انکساری کے مجسمہ تھے، عفو و درگزر طبیعتِ ثانیہ بنی ہوئی تھی اور بے نظیر عزیمت کے مالک تھے۔

ولیس علی اللہ بمستنکر ان یجمع العالم فی واحد

تدریس حدیث کا طرز

شیخ الطائفہ حجۃ اللہ فی الارض حکیم الاسلام حضرت شاہ ولی اللہ

صاحب محدث دہلوی قدس سرہ (ولادت ۱۱۲۲ھ وفات ۱۲۰۲ھ)

۱۱۷۶ھ نے انفاس العارفین میں حضرت شیخ حسن عجمی رحمہ اللہ کے حالات بیان کرتے ہوئے درس

حدیث کے تین طریقے بیان کئے ہیں، جو علمائے حرمین شریفین میں رائج تھے۔ وہ تین طریقے یہ ہیں:

① سرّد کا طریقہ ② بحث وصل کا طریقہ ③ امان و تعمق کا طریقہ سرّد کا مطلب یہ ہے کہ بس

روایات صحت کے ساتھ پڑھ لی جائیں خواہ اُستاد پڑھے یا طالب علم اور لغوی، فقہی مباحث سے اور

اسماءے رجال سے کوئی تعرض نہ کیا جائے۔ اگر طالب علم کوئی بات دریافت کرے تو بتا دی جائے ورنہ

سمجھتے ہوئے مسلسل عبارت خوانی کی جائے۔ یہ طریقہ صاحبان علم و فضل کے لئے زیادہ موزوں

ہے۔ علامہ فیروز آبادی صاحب قاموس نے صحیح مسلم شریف اپنے اُستاد ابن جہبیل سے تین دن

میں پڑھی ہے۔ علامہ ابوالفضل عراقی رحمہ اللہ نے مسلم شریف چھ مجلسوں میں پوری کی ہے۔ خطیب

بغدادی رحمہ اللہ نے بخاری شریف تین مجلسوں میں پوری پڑھی ہے۔ علامہ حافظ ابن حجر عسقلانی

رحمہ اللہ نے بخاری شریف چالیس گھنٹوں میں، مسلم شریف پانچ مجلسوں میں، ابن ماجہ چار مجلسوں

میں اور نسائی شریف دس مجلسوں میں پڑھی ہے اور معجم طبرانی صغیر جس میں پندرہ سو حدیثیں ہیں صرف

ایک مجلس میں پڑھی ہے۔ یہ تمام واقعات علامہ جمال الدین قاسمی رحمہ اللہ نے قواعد التحدیث ص ۲۷

میں بیان کئے ہیں اور خود حضرت شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی رحمہ اللہ نے موطا امام مالک شیخ

وفد اللہ کی رحمہ اللہ سے چار مجلسوں میں پڑھی ہے اور مجھ سے ایک تونسوی عالم شیخ یونس نے اور ایک سوڈانی

فاضل غوث الکرم نے موطا امام مالک مکمل تین دن میں سمجھ کر پڑھی ہے۔ بحث وصل کا مطلب

یہ ہے کہ روایات پڑھتے ہوئے مشکل الفاظ کی تشریح کی جائے، مغلق تراکیب کی وضاحت کی جائے اور

ارشاد نبوی کا مدعی سمجھا یا جائے، جن روایات کا تذکرہ کم آتا ہے اُن کا تعارف پیش کیا جائے اور کوئی سؤل

یا اشکال پیدا ہوتا ہو انظر آئے تو اس کا جواب دیا جائے۔ یہ طریقہ مبتدی اور متوسط درجہ کے طلبہ

کے لئے مفید ہے۔ امعان و تعمق کا مطلب یہ ہے کہ ہر حدیث کے مالہ و ما علیہ پر کلام کیا جائے

تمام متعلقہ ابحاث کو شرح و بسط کے ساتھ بیان کیا جائے، مسائل فقہیہ کا استنباط کیا جائے اور

مجتہدین کی آراء ذکر کی جائیں اور ان کے مستدلّات سمجھائے جائیں موافق و مخالف روایات کی مکمل توجیہ و تفسیر ذکر کی جائیں نیز مدارک اجتہاد پر کلام کیا جائے کہ مجتہدین میں اختلاف کی بنیاد کیا ہے غرض تحقیق کا کوئی گوشہ مخفی نہ رہنے دیا جائے۔ یہ طریقہ فن میں گیرائی اور گہرائی پیدا کرنے کے لئے معین سمجھا گیا ہے۔

دارالعلوم دیوبند اور اس کے بیچ چلنے والے

دارالعلوم دیوبند اور درس حدیث شریف

مدارس و جامعات میں حدیث شریف

تینوں طریقوں سے پڑھائی جاتی ہے۔ سب سے پہلے مشکوٰۃ شریف بحث و حل کر کے پڑھائی جاتی ہے۔ خطیب تبریزی رحمۃ اللہ کی اس بابرکت کتاب میں احادیث کا بڑا ذخیرہ جمع ہو گیا ہے۔ یہ کتاب پڑھانے کا طریقہ یہ ہے کہ پہلے اُستاد عبارت کی تصحیح کرے پھر ضروری لغات اور نحوی تراکیب بیان کرے پھر سلیس ترجمہ کر کے مختصر جامع الفاظ میں مراد نبوی واضح کرے اگر حدیث میں کوئی فقہی مسئلہ ہو تو اس کو اختصار کے ساتھ بیان کرے اور مسئلہ اختلافی ہو تو ضروری اختلاف بیان کرے اور قول فیصل ذکر کرے تاکہ طالب علم کے لئے عمل کی راہ ہموار ہو، اس طرح مکمل کتاب یکساں طور پر بحث و حل کے طریقہ سے پوری کی جائے۔ پھر دورہ حدیث شریف میں درس حدیث کے تینوں طریقے جمع کئے جاتے تھے۔ بعض کتابیں صرف سُرّدا پڑھائی جاتی تھیں اور بعض امعان و تعمق کے ساتھ، مگر نصف سال کے بعد طرز بدل دیا جاتا تھا اور بحث و حل پر اکتفا کیا جاتا تھا بلکہ بالکل آخر سال میں وہی کتابیں سُرّدا پوری کی جاتی تھیں علاوہ ازیں امعان و تعمق میں بھی مضامین کی تقسیم ملحوظ رکھی جاتی تھی۔ حضرت شیخ الاسلام قدس سرہ نے صحاح ستہ کی تدریس کا طریقہ یہ بیان کیا ہے :-

”چونکہ فقہی مباحث ترمذی شریف میں مکمل طور پر آجاتے ہیں اس لئے بخاری شریف میں تراجم ابواب وغیرہ کو بیان کیا جاتا ہے۔ ابوداؤد میں فقہی بحث مختصر طور پر کافی ہے، باقی سندوں پر بحث کرنا اس میں زیادہ ضروری ہے، مسلم شریف میں اس کا مقدمہ اور کتاب الایمان زیادہ اہم ہے، باقی جگہ مختصر بحث کافی ہے۔ نسائی اور ابن ماجہ میں عبور علی الاحادیث مقصود ہوتا ہے۔“

(دروس مدنیہ ص ۳۶)

صحاح ستہ میں ترمذی کا مقام | صحت کے اعتبار سے ترمذی شریف پانچویں نمبر پر ہے سب سے اُونچا درجہ صحیحین کا ہے، اس کے بعد نسائی

شریف کا پھر سنن ابی داؤد کا، پانچواں مرتبہ ترمذی کا اور چھٹے نمبر پر ابن ماجہ ہے (ص ۱۳) بلکہ بعض عرب علماء تو صحاح ستہ کہنا ہی درست نہیں سمجھتے۔ ان کی رائے میں مبنی بر حقیقت تعبیر کتب ستہ ہے اُن کی دلیل یہ ہے کہ ”صحیح“ تو ان میں سے صرف دو کتابیں ہیں جن کو صحیحین کہا جاتا ہے باقی چار کتابوں میں صحت کا التزام نہیں ہے، ان میں ہر طرح کی حدیثیں ہیں اگرچہ ان کے مؤلفین نے ضعف وغیرہ علل قادمہ کو بیان کر دیا ہے مگر بہر حال ان کی تمام حدیثیں صحیح نہیں ہیں۔

سمرقند میں ایک سینار میں میں نے شرط الامام البخاری فی صحیحہ کے موضوع پر ایک مقالہ پیش کیا تھا، اس میں صحاح ستہ کی اصطلاح استعمال کی تھی تو شیخ محمود طحان نے بوقت مناقشہ یہی اعتراض کیا تھا کہ صحاح ستہ کہنا درست نہیں ہے کتب ستہ کہنا چاہئے۔ میں نے عرض کیا تھا کہ یہ ہمارے دیار کی اصطلاح ہے وَلَا مُشَاحَّةَ فِي الْأَصْطِلَاحِ (اصطلاح میں مناقشہ اور جھگڑا نہیں ہونا چاہئے) چنانچہ موصوف نے اپنی عالی ظرفی سے خاموشی اختیار فرمائی تھی۔

علاوہ ازیں تغلیباً بھی صحاح ستہ کہنا درست ہے کیونکہ زیادہ تر احادیث سنن اربعہ میں صحیح ہیں اور نفع اور فوائد کے لحاظ سے ترمذی شریف کو صحیحین پر بھی ترجیح حاصل ہے۔ شیخ الاسلام ابوالاعلیٰ ہروی رحمۃ اللہ کا ارشاد ہے کہ:-

جامع الترمذی انفع من کتاب البخاری
ومسلم لا تہما الا یقف علی الفائدة
منہما الا المتبحر العالم والجامع یصل
الی فائدتہ کل احد۔

(سیر اعلام النبلاء ص ۲۷ ج ۱۳)

اور خود امام ترمذی رحمۃ اللہ کا ارشاد یہ ہے کہ

”میں نے یہ کتاب لکھ کر حجاز، عراق اور خراسان کے علماء کی خدمت میں

پیش کی سب نے اس کو پسند کیا اور جس کے گھر میں یہ کتاب ہے گویا اس کے گھر میں نبی بقید حیات ہے۔ (تذکرۃ الحفاظ ص ۶۳۴ جلد ۲)

اسی وجہ سے مدارس و جامعات میں تدریس کے اعتبار سے جو اہمیت ترمذی شریف کو حاصل ہے وہ کسی دوسری کتاب کو حاصل نہیں ہے۔

سُنن ترمذی کی خصوصیات | حضرت شیخ الاسلام قدس سرہ نے سُنن ترمذی کی درج ذیل خصوصیات بیان فرمائی ہیں :-

① ہر حدیث کا درجہ بتایا ہے کہ وہ ”صحیح“ ہے یا ”حسن“ ہے یا ”غریب“ ہے یا ”ضعیف“ ہے، جس سے ہر شخص کے سامنے حدیث کی پوری حقیقت کھل کر آجاتی ہے۔

② رُوات کی جرح و تعدیل کی گئی ہے۔ راوی میں اگر کوئی ضعیف یا کمزوری ہوتی ہے تو اُس کو واضح کرتے ہیں، اسی طرح جن رُوات کی تعدیل و توثیق کی ضرورت محسوس کرتے ہیں اس کو بھی بیان کر دیتے ہیں۔

③ نامانوس اور قلیل الاستعمال الفاظ کی تشریح کرتے ہیں۔

④ مجتہدین اُمت میں اختلاف ہوا ہو تو اس کو ذکر فرماتے ہیں اور بالعموم ہر ایک کے راجح قول کو ذکر فرماتے ہیں

⑤ احادیث میں بظاہر تعارض معلوم ہوتا ہو تو اس کو رفع کرنے کی سعی کرتے ہیں۔

⑥ باب میں ایک حدیث ذکر کر کے اس کے تمام متابعات و شواہد کی طرف اجمالی طور پر اشارہ کرتے ہیں اور فی الباب میں ان روایات کی طرف اشارہ کر کے تکرار سے بچ جاتے ہیں۔

⑦ ائمہ اربعہ کے مذاہب ذکر کر کے دلائل بھی پیش کرتے ہیں اور بالعموم معرکہ الاراء مسائل میں متقابل ابواب قائم کرتے ہیں اور ہر باب میں ایک

طرف کی رائے اور اس کی دلیل بیان کرتے ہیں۔

⑧ حدیث کے بارے میں یہ بھی بتاتے ہیں کہ وہ معمول پہ ہے یا متروک العمل

⑨ راوی اگر نام کے ساتھ مذکور ہو تو عند الضرورت اس کی کنیت ذکر کرتے

ہیں اور اگر کنیت مذکور ہو تو اس کا نام بیان کرتے ہیں ۱۱

(ماخوذ از "دروس مدنیہ" ص ۷۵ ج ۱)

امام العصر حضرت علامہ محمد انور شاہ کشمیری

قدس سرہ (ولادت ۱۲۹۲ھ و وفات ۱۳۵۲ھ)

حضرت شیخ الاسلام اور درس ترمذی

کی دارالعلوم دیوبند سے علیحدگی کے بعد اس عظیم الشان درس گاہ کے شیخ الحدیث کے منصب جلیل کے لئے نگاہ انتخاب حضرت شیخ الاسلام مولانا مدنی قدس سرہ پر پڑی۔ آپ نے بخاری شریف اور ترمذی شریف کا درس شروع فرمایا۔ ترمذی شریف میں آپ مسائل فقہیہ پر مفصل و مدلل کلام فرماتے تھے بلکہ نحو و صرف، کلام و بلاغت، فقہ حدیث اور حکمت شرعیہ کے ایسے ایسے حقائق و اشکاف فرماتے تھے کہ عقل دنگ رہ جاتی تھی۔ اسی کتاب کے ص ۳۱ پر قراءۃ کی ترکیب ص ۳۲ پر تشبیہ اور اس کی اقسام ص ۳۳ پر صنایح کی تحقیق ص ۳۶ پر فاقد الطہورین کا مسئلہ ص ۳۷ پر یہ بحث کہ موجب حدیث اندونی نجاست ہے اور امتلاء کو اس کا قائم مقام گردانا لگیا ہے اور وضو میں اعضائے اربعہ پر اکتفا کرنے کی حکمت وغیرہ بے شمار ایسے مسائل آپ کو اس تقریر میں ملیں گے جو آپ کے لئے زیادتی علم اور انبساط و سرور کا سبب ہوں گے اور ان کو پڑھ کر بے ساختہ آپ کی زبان سے سبحان اللہ، ما شاء اللہ نکل جائے گا۔

اور بخاری شریف میں زیادہ زور تراجم ابواب اور استنباط احکام پر دیتے تھے۔ آپ کی بخاری شریف کی تقاریر بھی متعدد تلامذہ نے ضبط کی ہیں۔ ان میں بعض مرتب ہو کر طبع ہو چکی ہیں اور ایک نئی تقریر دارالعلوم دیوبند کے موقر استاذ حدیث اور حضرت شیخ الاسلام کے تلمیذ حضرت مولانا نعمت اللہ صاحب اعظمی نے تین فضلاء کی تقریروں کو سامنے رکھ کر مرتب کی ہے جو کتابت کے مراحل سے گزر چکی ہے اور جلد منصفہ شہود پر جلوہ گر ہونے والی ہے۔

اسی طرح ترمذی شریف کی ایک تقریر "معارف مدنیہ" کے نام سے عرصہ سے چھپی ہوئی ہے اور طلبہ اس سے فیضیاب ہو رہے ہیں اب یہ دوسری تقریر "دروس مدنیہ" کے نام سے آپ کے ہاتھوں میں ہے جس کے تعارف کی سعادت مجھے حاصل ہوئی ہے۔ معارف مدنیہ بھی امروہہ کے ایک محدث حضرت مولانا محمد طاہر صاحب کی مرتب کردہ ہے اور اس تقریر کے مرتب بھی اُسی سرزمین کے سپوت اور دہلی کے مدرسہ امینیہ کے محدث حضرت مولانا سید مشہود حسن صاحب ہیں۔

ان جواہر پاروں کو ضبط تحریر میں لانے والے
تلمیذ رشید کا اسم گرامی حضرت مولانا

دروس مدنیہ کے مرتب کا مختصر تعارف

سید مشہود حسن صاحب حسنی ہے۔ والد ماجد کا نام نامی جناب مولانا سید مقبول حسن صاحب ہے۔ دادا سید محبت علی اور پردادا سید مظہر علی ہیں۔ آپ کے مورث اعلیٰ شاہ فتح اللہ شیرازی رحمۃ اللہ علیہ اکبری میں ہندوستان میں فروکش ہوئے ہیں۔ شاہ فتح اللہ کا سلسلہ نسب بتوسط حضرت پیران پیر سید عبدالقادر جیلانی قدس سرہ امام حسن رضی اللہ تعالیٰ عنہ تک پہنچتا ہے۔ اس لئے مرتب دروس خاندان سادات حسنی کے چشم و چراغ ہیں۔

آپ کا تاریخی نام سعید اختر ہے، یوپی کا مشہور قصبہ امروہہ آپ کا آبائی وطن ہے۔ ۲۹ ذی قعدہ ۱۳۲۵ھ مطابق ۲۹ مئی ۱۹۰۷ء آپ کی تاریخ ولادت ہے۔ دس سال کی عمر میں قرآن پاک حفظ شروع کیا۔ تیرہ سال کی عمر میں حفظ مکمل کیا اور سولہ سال کی عمر میں چوتھی کلاس حفظ قرآن اور ابتدائی فارسی سے فارغ ہو کر عربی شروع کر دی۔ خاندانی ماحول اہل بدعت اور اہل تشیع سے بہت زیادہ متاثر تھا، مگر آپ کے والد ماجد کا حضرت اقدس مولانا سید احمد حسن محدث امروہی قدس سرہ سے خصوصی تعلق تھا اس وجہ سے آپ نے صاحبزادے کو جامع مسجد امروہہ کے عربی مدرسہ میں داخل کر دیا۔ صاحبزادے نے وہاں مختصر المعانی تک عربی کی تعلیم حاصل کر کے شوال ۱۳۶۶ھ میں دارالعلوم دیوبند میں داخلہ لیا اور ۱۳۶۸-۶۹ھ میں دورہ حدیث شریف پڑھا۔ بخاری شریف اور ترمذی شریف شیخ الاسلام حضرت مدنی سے ابو داؤد شریف اور شمائل ترمذی شیخ الادب حضرت مولانا اعجاز علی صاحب سے لٹاوی شریف حضرت مولانا بشیر احمد خاں صاحب سے ابن ماجہ اور نسائی شریف حضرت مولانا

فخر احسن صاحب سے اور مسلم شریف جامع معقول و منقول حضرت علامہ محمد ابراہیم صاحب بلیاوی قدس سرہ سے پڑھی۔

فراغت کے بعد آپ کا جامعہ حسینیہ راندر (گجرات) میں تقرر ہوا، وہاں ہدایہ اولین، مشکوٰۃ شریف، مقامات حریری، حُسامی، نور الانوار، شرح وقایہ، شرح تہذیب وغیرہ کتب کا درس دیا۔ تین سال وہاں رہ کر ایک سال جامعہ اسلامیہ تعلیم الدین ڈابھیل (گجرات) میں مشکوٰۃ شریف ہدایہ آخرین، حُسامی، قطبی وغیرہ کتابیں پڑھائیں اور شوال ۱۳۷۳ھ میں دہلی کی معروف دینی درسگاہ مدرسہ امینیہ کشمیری گیٹ میں تقرر ہوا اور تا ہنوز اسی ادارہ کے ساتھ وابستگی ہے اور عرصہ سے ترمذی شریف کا درس دے رہے ہیں باریک اللہ فی حیاتہ واعمالہ ونفعہ الطلاب بعلمومہ الغزیرۃ وانفاسہ الطیبۃ (امین)

مدرسہ امینیہ سے تعلق قائم کرنے کی تقریب یہ بنی کہ جامعہ حسینیہ راندر میں تدریس کے تیسرے سال مفتی اعظم حضرت اقدس مولانا محمد کفایت اللہ صاحب قدس سرہ کا انتقال ہوا، مفتی صاحب کے انتقال سے تین دن پہلے مولانا سید شہود حسن صاحب نے یہ خواب دیکھا کہ حضرت مفتی صاحب مولانا کے حجرہ میں ایک کتاب لے کر تشریف لائے اور اس کتاب کا ایک سبق مولانا کو پڑھا کر وہ کتاب ہی آپ کو دے دی۔ اس خواب کی تعبیر مولانا کے ذہن میں یہ آئی کہ مفتی صاحب رحمۃ اللہ اس دار فانی سے کوچ کرنے والے ہیں اور ان کی کچھ میراث آپ کو ملے گی۔ اسی سے آپ کے قلب میں مدرسہ امینیہ میں تدریس کا داعیہ پیدا ہوا اور آپ نے شیخ الادب حضرت مولانا اعزاز علی صاحب کو خط لکھا کہ حضرت اس سلسلہ میں سفارش فرمائیں۔ حضرت نے جواب میں تحریر فرمایا کہ: ”آپ کے خط کے آنے سے ایک گھنٹہ قبل میں مدرسہ امینیہ کے لئے آپ

کی سفارش کے لئے خط ڈال چکا ہوں۔“

مگر کسی وجہ سے اس سال آپ کا تقرر نہ ہو سکا اس لئے آپ نے ایک سال ڈابھیل میں پڑھایا ایک سال بعد تقرر عمل میں آیا اور سلوک و تصوف کے سلسلہ میں آپ نے فراغت کے بعد ہی حضرت شیخ الاسلام مولانا مدنی قدس سرہ کے دست مبارک پر بیعت کی سعادت حاصل کر لی تھی اور

تدریسی ذمہ داریوں کے ساتھ ہی ساتھ اس راہ کی منازل طے کرنی شروع کر دی تھی مگر حضرت پیر مرشد سے حالات بیان کرنے کی نوبت نہ آئی تھی کہ حضرت مدنی رحمۃ اللہ کا وصال ہو گیا۔ حضرت کی وفات کے بعد حضرت ہی کے ایک اشارہ منامی سے حضرت ہی کے ایک مایہ ناز خلیفہ حضرت علامہ مولانا نیاز محمد صاحب میواتی قدس سرہ کی طرف رجوع کیا۔ موصوف نے مولانا مشہود صاحب کو اپنی شفقتوں سے نوازا اور اجازت عنایت فرمائی۔ آج آپ کے متوسلین کا بھی تلامذہ کی طرح ایک وسیع حلقہ ہے جو ملک کے طول و عرض میں خدمت دین اور اصلاح خلق میں مشغول ہیں۔

غرض خداوند کریم نے ذاتی محاسن، خاندانی خوبیاں، علوم نافعہ، خدمت حدیث شریف اور رشد و ہدایت کی سعادت عظمیٰ بہ تمام و کمال آپ کی ذات ستودہ صفات میں جمع فرمادی ہیں۔ سچ ہے ۵ ایں سعادت بزور بازو نیست تانا بخشد خدائے بخشنده

تصانیف | تدریس کے ساتھ تصنیف ایک مشکل امر ہے، کیونکہ مدرس کو صبح سے شام تک کسی موضوعات پر گفتگو کرنی پڑتی ہے نیز متعلقہ کتابوں کا مطالعہ بھی کرنا پڑتا ہے اور تصنیف کا موضوع علیحدہ ہوتا ہے اس وجہ سے ذہن کام نہیں کرتا، مگر بعض نادردہ روزگار شخصیات دونوں کو جمع کر لیتی ہیں۔ مولانا سید مشہود حسن صاحب مدظلہ بھی ایسی ہی جامعیت رکھنے والی ایک شخصیت کے مالک ہیں چنانچہ ۲۲ اگست ۱۹۹۵ء کو ”عربی کی مسلمہ قابلیت“ کی بنا پر صدر جمہوریہ ہند نے آپ کو نیشنل ایوارڈ دیا ہے کیونکہ تدریس کے ساتھ آپ کی درج ذیل دو تصنیفات بھی ہیں:-

● **القول الاسلامی فی فضل نسب النبی الاکرم** صلی اللہ علیہ وسلم۔ اس رسالہ کا موضوع یہ ہے کہ اولاد رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو فضیلت اولاد رسول ہونے کی وجہ سے حاصل ہے یا اولاد حضرت علی کرم اللہ وجہہ ہونے کی وجہ سے؟ یہ بہت مفصل و مدلل رسالہ ہے اور مطبوعہ ہے۔

● **”رفع یدین کی منسوخیت کا ثبوت“** یہ رسالہ غیر مقلدین کے شور و غوغا کو رفع کرنے کے لئے لکھا گیا ہے اور عقلی و نقلی دلائل سے مسئلہ کو مبرہن کیا ہے۔

اب یہ میری ”تالیف“ دس و س مدنیہ ہے جو سب پر بھاری ہے اور مرتب نے اپنی زندگی کا قیمتی وقت اس کتاب کی نذر کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ اس سے اُمت کو فہینس یا ب فرمائے

اور حضرت سرمدنی قدس سرہ کے لئے صدقہ جاریہ بنائے اور مرتب (دامت برکاتہم) کے لئے ذخیرہ آخرت بنائے۔ آمین !

دروس مدنیہ کا امتیاز

میں نے تعارف کی یہ چند سطریں لکھنے کی غرض سے دروس مدنیہ مختلف جگہ سے پڑھی ہے، ابھی بالاستیعاب نہیں پڑھی چھپنے کے بعد انشاء اللہ پورا استفادہ کروں گا، اس سرسری مطالعہ میں میں نے جو خاص بات محسوس کی وہ یہ ہے کہ مرتب کتاب نے غایت احتیاط سے کام لیا ہے، کوئی بات اپنی طرف سے نہیں بڑھائی ہے حضرت مدنی رحمۃ اللہ ہی کے الفاظ کو مرتب کیا ہے۔ اگر کسی جگہ مرتب نے اضافہ کی ضرورت محسوس کی ہے تو اس کو حواشی کی شکل دی ہے۔ یہ بہت اچھی بات ہے۔ عام طور پر تقاریر مرتب کرنے والے حضرات صاحب تقریر کی بات بعینہ باقی نہیں رکھتے۔ دوسری شروح سے اس قدر اضافہ کر دیتے ہیں کہ شبہ ہونے لگتا ہے کہ یہ تقریر ہے یا تصنیف ہے۔ مستکلم اسلام حضرت مولانا شبیر احمد صاحب عثمانی قدس سرہ کی بخاری شریف کی تقریر کسی نے فضل الباری کے نام سے مرتب کی ہے اس کا یہی حال ہے۔ اسی طرح پاکستان کے ایک جید عالم کی ترمذی شریف کی تقریر طبع ہوئی ہے جس کے بارے میں عام تاثر یہ ہے کہ وہ مستقل تصنیف ہے، مگر ان دروس کے مرتب نے اس قدر احتیاط برتی ہے کہ ہر درس بقید تاریخ لکھا ہے اور اگر کوئی درس کسی دن ادھورا رہ گیا ہے اور دوسرے دن حضرت مدنی رحمۃ اللہ نے اس کو پورا کیا ہے تو وہ اس تقریر میں اسی طرح ہے۔ اس لئے سہو و نسیا کو مستثنیٰ کر کے کہ وہ تو انسان کا خاصہ ہے یہ بات بے تکلف کہی جاسکتی ہے کہ یہ تقریر حضرت قدس سرہ کے الفاظ ہی میں ہے اور بے شمار قیمتی فوائد مشتمل ہے اس لئے اُمید ہے کہ طلبہ ہی کے لئے نہیں بلکہ فضلا کے لئے بھی یہ ایک نعمت غیر مترقبہ ہے۔

اللہ تعالیٰ ہم سب کو اس خوانِ یغاسے کماحقہ استفادہ کی توفیق عطا فرمائے اور مرتب دام ظلہ کو اُمت کی طرف سے بہترین بدلہ عطا فرمائے۔ آمین یا رب العالمین۔

کتبہ ————— سعید احمد عفا اللہ عنہ پالن پوری
۱۲ رجب ۱۴۱۷ھ
خادم دارالعلوم دیوبند



عرضِ مُرْتَب

بسم اللہ الرحمن الرحیم محمد ﷺ وَنُصَلِّیْ عَلٰی رَسُوْلِہِ الْکَرِیْمِ اَمَّا بَعْدُ !

پیش نظر کتاب حضرت اقدس قدوة العارفين مُرشدنا و مولینا حسین احمد صاحب مدنی قدس اللہ اسرارہم کی درسِ ترمذی کی تقاریر کا مجموعہ ہے، جس کی جلد اول ہدیۂ ناظرین کی جا رہی ہے۔ احقر کو ۱۳۶۸-۶۹ھ ہجری میں حضرت رحمۃ اللہ علیہ سے بخاری شریف و ترمذی شریف پڑھنے کی سعادت حاصل ہوئی تھی والحمد للہ علیٰ ذلک۔ احقر نے اگرچہ اپنی جانب سے پوری پوری کوشش کی کہ حضرت رحمۃ اللہ علیہ کی تقاریر کا خلاصہ نوٹ کرے تاہم بہت سی جگہ صرف اشارہ ہی پر اکتفا کرنا پڑا جس کی توضیح و تفصیل بوقت ترتیب کردی گئی، عرصہ دراز سے ارادہ تھا کہ حضرت کی درسِ ترمذی کی تقاریر کو صاف طریقہ پر حتی الامکان تحقیق کے ساتھ طلبہ عزیز اور علمائے کرام کے سامنے پیش کروں، یہ کام اگرچہ بعض حضرات کر چکے ہیں اس لئے چنداں ضرورت بھی نہ تھی مگر یہ سوچ کر کہ کسی ایک شخص کے لئے حضرت کے علوم کے سند کا احاطہ کر لینا بہت مشکل ہے اس لئے ہر مجموعہ کے اندر کچھ نہ کچھ کمی بیشی کا امکان ضرور ہے، اس بنا پر پرمزید ایک مجموعہ کا پیش کرنا بہتر معلوم ہوا نیز یہ کہ حضرت رحمۃ اللہ علیہ اُستاذ ہونے کے ساتھ ساتھ احقر کے شیخ اور مُرشد بھی تھے اس کے باوجود افسوس کہ احقر حضرت کی کوئی خدمت نہ کر سکا اس لئے یہ سوچ کر کہ ممکن ہے اسی طرح حضرت کی خدمت کی سعادت حاصل ہو جائے اس لئے بھی اس کا تحریر کرنا ضروری سمجھا۔

ان تقاریر کے مطالعہ کے وقت حضرات ناظرین حسب ذیل باتوں کا خیال رکھیں۔
(۱) ان تقاریر کو تاریخ وار تحریر کیا گیا ہے، جو درس جہاں ختم ہوا ہے وہیں تاریخ تحریر کردی ہے بعض جگہ وقت ختم ہونے پر بات نامکمل رہ گئی ہے اس لئے ناظرین اگلے درس سے اس کا ربط قائم

کر لیں (۲) چونکہ یہ دروس مذہب طلبہ عزیز اور علما حضرات کے استفادہ ہی کے لئے ہے اس لئے بسط اور تطویل کے بجائے عبارت کو مختصر کرنے کی سعی کی ہے تاکہ ضبط کرنے میں سہولت ہو (۳) اگر اس مجموعہ میں کسی صاحب کو کوئی غلطی نظر آئے تو اس کو احقر کی طرف منسوب کریں نہ کہ حضرت رحمۃ اللہ علیہ کی طرف نیز یہ کہ براہ کرم اس پر مطلع فرمائیں کیونکہ اثنائے تحریر میں یقیناً کچھ نہ کچھ اپنی طرف سے بھی کسی بات کا آجانا خارج از امکان نہیں ہے (۴) نیز یہ دروس مذہب کتاب الدیات کے اسباق ہیں اس کے بعد کا حصہ شیخ الادب پڑھایا کرتے تھے۔ جہاں تک حضرت رحمۃ اللہ علیہ کے حالات زندگی کا تعلق ہے تو اس سلسلہ میں بہت کچھ کتابیں لکھی جا چکی ہیں تاہم مختصر یہ ہے کہ حضرت رحمۃ اللہ علیہ کی ولادت با سعادت ۱۹ شوال ۱۲۹۶ھ بروز دوشنبہ ہوئی ۱۳۱۶ھ میں دارالعلوم سے فراغت اور امام ربانی حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی قدس سرہ سے شرف بیعت حاصل کر کے اپنے والد محترم کے ساتھ مدینہ منورہ کی طرف ہجرت فرمائی اٹھارہ سال تک مدینہ منورہ میں قیام رہا اس دوران آپ نے منازل سلوک طے کئے اور حضرت گنگوہی قدس سرہ سے اجازت بیعت کا شرف حاصل کیا۔ نیز اس عرصہ میں جملہ علوم و فنون کی کتابیں پڑھائیں ساتھ ہی ساتھ بڑی بڑی لائبریریوں میں نہایت انہماک کے ساتھ عام کتابوں کا مطالعہ کیا۔ قوت حافظہ اور ذکاوت و ذہانت کی دولت سے پروردگار عالم نے آپ کو نوازا تھا اس لئے آپ کو تمام علوم و فنون کی کتابوں پر پورا پورا عبور حاصل تھا جس کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ باوجود انتہائی مصروفیت اور اسفار کی کثرت کے درس ترمذی میں جب تقریر فرماتے تھے تو ہر مسئلہ کو انتہائی تحقیق اور دلائل کے ساتھ بیان فرماتے تھے۔ احقر کا خیال یہ ہے کہ جتنی تقاریر درس ہیں وہ سب حضرت کو ہمہ وقت محفوظ رہتی تھیں۔ چنانچہ ۱۳۴۶ھ میں وفات سے ایک سال قبل ایک سفر میں حضرت رحمۃ اللہ علیہ کی معیت کا شرف حاصل ہوا رات میں بمشکل تین گھنٹہ آرام فرمایا ہوگا کہ صبح پانچ بجے گاڑی کا وقت تھا۔ چار بجے کے بعد قیام گاہ سے رخصت ہوئے۔ فرسٹ کلاس کا ٹکٹ تھا، مگر فرسٹ کلاس تک رسائی نہ ہو سکی حتیٰ کہ گاڑی چلنے لگی۔ بالآخر سکیڈ کلاس ہی میں بیٹھ گئے۔ اس وقت ترمذی میں ایک جگہ جو احقر کو اشکال تھا فرصت کا موقع غنیمت سمجھ کر حضرت کی خدمت میں عرض کرنا مناسب سمجھا۔ جواب میں حضرت نے خود ہی ترمذی کی عبارت پڑھ کر درس کی

پوری تقریر فرمادی۔ میری حیرت کی کوئی انتہا نہ رہی کہ اتنی بے آرامی اور شب بیداری کے باوجود اسی سال کی عمر میں اتنی حاضر دماغی! حقیقت یہ ہے کہ یہ سب حضور دائمی اور نسبت باطنی کی قوت کے ثمرات تھے۔ یوں تو حضرت رحمۃ اللہ علیہ کے ہمعصر بڑے بڑے حضرات تھے جو نہایت باکمال اور قابلِ صدا احترام تھے، مگر تبصر علمی، سلوک و معرفت، جہادِ حریت، سخاوت و شجاعت، مہمان نوازی، اکابر کی خدمت و احترام، اصغر پر شفقت و عنایت، صبر و تحمل، زہد و قناعت، اتباعِ سنت، کمالِ عجز و انکساری وغیرہ اوصاف کی جامعیت نے حضرت رحمۃ اللہ علیہ کو اپنے تمام ہمعصروں سے ممتاز کر دیا تھا اور ۱۳۴۷ھ سے ۱۳۷۷ھ تا وفات تیس سال حضرت رحمۃ اللہ علیہ نے دارالعلوم دیوبند کی تدریس کے دوران صحیح معنی میں حضرت شیخ الہند علیہ الرحمہ کی جانشینی کا حق ادا کیا۔ بالآخر ۱۳ جمادی الاول ۱۳۷۷ھ میں اس دار فانی سے رخصت ہو کر اپنے محبوبِ حقیقی سے جا ملے۔ فرمے اللہ جعل الجنة مثواه۔

طریقت تدریس

حضرت رحمۃ اللہ علیہ جس وقت دارالحدیث میں تشریف لاتے تو انتہائی سادگی کے باوجود چہرہ مبارک پر بڑا رعب و جلال ہوتا تھا۔ قیامِ اکرامی کو ناپسند فرماتے تھے اس لئے تمام طلبہ اپنی اپنی جگہ پر بیٹھ رہتے تھے۔ مسند پر رونق افروز ہو کر کتاب کھولتے طالب علم عبارت پڑھتا۔ حدیث کا ترجمہ و مطلب، الفاظ مشککہ کی تشریح کے بعد تقریر فرماتے، سنت کے مطابق ٹھہر ٹھہر کر بولتے۔ دو گھنٹہ ترمذی شریف اور ایک گھنٹہ بخاری شریف جلد اول کا درس دیتے۔ ترمذی شریف میں زیادہ تقریر فرماتے۔ بیانِ مذاہب کے بعد ہر فریق کے دلائل ذکر کر کے مذہبِ احناف کو نہایت تحقیق کے ساتھ مدلل طور پر ثابت کرتے اور فریقِ مخالف کے دلائل کا جواب دیتے۔ اکثر کتبِ حدیث حضرت کے برابر ٹیبل پر رکھی رہتی تھیں، جس کتاب کا حوالہ دینے کا ارادہ فرماتے ایک طالب علم فوراً وہ کتاب نکال کر پیش کرتا۔ حضرت اس کتاب کو کھول کر صفحہ نمبر بتاتے اور حدیث کی عبارت سناتے (احقر صرف صفحہ نمبر اور حدیث کے ایک یا دو لفظ کو نوٹ کر لیا کرتا تھا کتابی شکل میں تحریر کے وقت اسی حوالہ کے مطابق حدیث کو بقدر ضرورت تحریر کر دیا ہے) پھر الفاظِ حدیث کے فرق کو ظاہر کرنے کے لئے یہ حدیث جن جن کتابوں میں ذکر کی گئی ہے ان تمام کتابوں کو کھول کر حدیث پڑھتے اور نہایت تحقیق کے ساتھ اس کے تمام سالہ و ما علیہ کو بیان فرماتے۔ بسا اوقات دو دو

گھنٹہ مسلسل تقریر فرماتے جو سراسر علمی تحقیقات، ٹھوس دلائل اور نکات عجیبہ پر مشتمل ہوتی۔ طلبہ نہایت دلجمعی کے ساتھ سنتے رہتے۔ کتب حدیث پر انتہائی درجہ عبور اور مطالعہ نہایت وسیع تھا جو بات فرماتے پوری تحقیق کے ساتھ فرماتے۔ پورے سال میں ایک مرتبہ بھی کوئی ایسی بات نہیں فرمائی کہ دوسرے روز اس سے رجوع کرنا پڑا ہو نہ کبھی ایسا سوال کیا گیا جس کے جواب کو حضرت نے دوسرے روز پر محول کیا ہو۔ طالب علم کو ساکت کرنے کی غرض سے کبھی الزامی جواب نہ دیتے بلکہ ہمیشہ تحقیقی جواب دے کر طالب علم کو پورے طور پر مطمئن فرماتے اگرچہ حضرت کی تقریر خود ہی اتنی جامع مانع ہوتی تھی کہ اس کے بعد سوال کی بہت کم گنجائش ہوتی تھی۔ ترمذی شریف کا درس عموماً دو گھنٹہ ہوتا تھا آخر سال میں ظہر کے بعد بھی پڑھاتے تھے اس لئے تاریخ دونوں سبقوں کے بعد تحریر کی گئی جس کی وجہ سے ایک تاریخ کے سبق میں غیر معمولی طوالت ہو گئی لہذا تاریخ کے لحاظ سے اگرچہ سبق ایک ہے مگر حقیقت میں وہ دو سبق ہوں گے۔

۱۰۔ رجب کو ظہر کے بعد ترمذی شریف ابواب البیوع سے شروع کرادی تھی جس کی وجہ سے آپ دیکھیں گے کہ اسی تاریخ میں ابواب الصلوٰۃ کے اندر باب من ام قومادھم لہ کا دھون کا سبق بھی موجود ہے۔ اب چونکہ تاریخ وار ترتیب کے مطابق تحریر کرنے کی صورت میں ترتیب کتاب برقرار نہ رہتی اس لئے تاریخ تو تحریر کر دی گئی مگر ترتیب کتاب ضروری تھی اس لئے اس کو برقرار رکھا گیا۔ حضرت کے اسفار میں جو ناغہ ہوا کرتے تھے حضرت پوری ذمہ داری کے ساتھ اس کی مکافاة فرمادیا کرتے تھے۔ جیسا کہ بیان کیا گیا کہ ترمذی شریف صبح کو دو گھنٹہ اور بخاری شریف جلد اول ایک گھنٹہ پھر بخاری شریف جلد ثانی عشر کے بعد دو گھنٹہ پڑھاتے تھے یہ نظام تو مستقل تھا مگر اخیر سال میں ظہر سے عصر تک عصر سے مغرب تک پھر عشر کے بعد بھی دو گھنٹہ پڑھاتے تھے اس وقت حضرت کی عمر تہتر سال تھی۔ اس پرانے سالی میں اتنی محنت اور حاضر دماغی یہ سب حضرت کی قوت روحانی اور حدیث رسول میں فنائیت کی واضح دلیل ہے۔ تحریکات جہاد آزادی کی مصروفیات سالکین کی تربیت وغیرہ شغف علمی میں ذرہ برابر حائل نہ تھیں۔ حضرت رحمۃ اللہ علیہ اپنے زیر تربیت سالکین سے فرمایا کرتے تھے کہ راہ سلوک کے اندر سالک پر نہ بت علمیہ کا غلبہ سلوک کا بہت بلند مقام ہے۔ چنانچہ انبیاء علیہم

الصلوٰۃ والسلام کو چالیس سال کی عمر میں نبوت و رسالت سے جو نسبت علمیہ ہے نوازاجاتا تھا تاہم نسبت علمیہ کے حصول کے لئے ذکر اللہ اشد ضروری ہے بغیر ذکر کے اگرچہ علم حاصل ہو جاتا ہے مگر نسبت علمیہ روحانیہ کا حصول عادۃً بغیر ذکر کے ناممکن ہے۔ نسبت علمیہ کے انوارات نہایت لطیف ہوتے ہیں۔ علوم کا انکشاف اور شرح صدر ہو جاتا ہے۔ حیرت انگیز علمی خدمات انجام دیتا ہے، چنانچہ ہمارے اکابر حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب نانوتوی شیخ الہند حضرت مولانا محمود حسن صاحب سیدہ المحدثین حضرت مولانا احمد حسن صاحب امرہی حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری شیخ الاسلام حضرت مولانا حسین احمد صاحب مدنی حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی حضرت مولانا محمد الیاس صاحب کاندھلوی شیخ الحدیث حضرت مولانا زکریا صاحب مہاجر مدنی رحمۃ اللہ علیہم یہ سب حضرات نسبت علمیہ کے حامل اور ظاہر و باطن کے جامع تھے جنہوں نے تعلیمی و تبلیغی میدانوں میں ایسے حیرت انگیز کارنامے کئے جن کا فیض انشاء اللہ تاقیامت باقی رہے گا

ہ اولئک ابائی فجئنی بمثلہم اذا جمعتنا یا جریر المجامع

۱۔ چنانچہ آیت کریمہ ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ وَتَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لَّعَلَّهُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ میں ایسا کتاب جس کا تعلق نسبت علمیہ سے ہے اس کو تمامیتِ نعمت سے تعبیر کرنے میں اسی کی طرف اشارہ ہے کہ نسبت ذکر کے بعد نسبت علمیہ کا حصول سلوک و روحانیت کا اعلیٰ ترین مقام ہے۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے افضل الانبیاء ہونے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ آپ کا سب سے بڑا معجزہ نسبت علمیہ ہی سے تعلق رکھتا ہے یعنی قرآن عزیز جو تمام علوم البیہ کا حامل اور افضل ترین کتاب ہے اس لئے آپ بھی افضل الانبیاء ہوئے۔ جیسا کہ مسلم شریف ص ۸۶ میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے مَا مِنْ الْأَنْبِيَاءِ مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا قَدْ أُعْطِيَ مِنَ الْآيَاتِ مَا مِثْلُهُ أَمِنْ عَلَيْهِ الْبَشَرُ وَأَمَّا كَانَ الَّذِي أَوْتِيَتْ وَحْيًا أَوْحَى اللَّهُ إِلَى فَارِجِ الْوَأْنِ أَكْثَرَهُمْ تَابَعًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ یعنی انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کو جس مرتبہ کے معجزات دیئے گئے اسی کے مطابق لوگ اُن پر ایمان لائے لیکن میرا معجزہ وحی الہی یعنی قرآن ہے جو علمی معجزہ ہے اس لئے یہ انبیاء سابقین کے تمام معجزات سے افضل ہے اس بنا پر میرے اوپر ایمان لانے والے لوگ سب سے زیادہ ہوں گے اور میری امت تعداد میں بھی سب سے زیادہ ہوگی۔ کثیر الامۃ ہونا آپ کی فضیلت کی ہی دلیل ہے۔

(سید شہود حسن بنی امرہوی عفرلہ)

الذرب العزت ان حضرات کو اور ہم سب کو اپنی رحمتوں سے نوازے۔ آمین !

اولاد امجاد | حضرت رحمۃ اللہ علیہ کی اولاد امجاد میں تین صاحبزادے ہیں، حضرت مولانا سید اسعد مدنی، حضرت مولانا سید ارشد مدنی، حضرت مولانا سید اسجد مدنی اول الذکر سلوک و تصوف اور اپنی خداداد صلاحیتوں کی وجہ سے ایک بین الاقوامی شہرت کے مالک ہیں۔ ثانی الذکر دارالعلوم دیوبند کے ناظم تعلیمات اور درس و تدریس کے اندر نہایت کامیاب ہیں۔ مولانا اسجد صاحب جمعیت علمائے ہند کے دفتر کی نگرانی اور سرپرستی کے فرائض انجام دیتے ہیں۔ حضرت مولانا قاری محمد عثمان صاحب مدظلہ، حضرت رحمۃ اللہ علیہ کے داماد ہیں جو نہایت بااخلاق، ملنسار اور نہایت خلوص کے ساتھ فرائض تدریس اور دارالعلوم کی دیگر بہت سی خدمات میں ہمہ وقت مشغول رہتے ہیں۔ الذرب العزت حضرت رحمۃ اللہ علیہ کی اولاد امجاد کو نسلًا بعد نسل حضرت کے نقش قدم پر باقی رکھے۔ یہی دعا براحق کی اپنے اور اپنی اولاد کے لئے ہے۔ اللہ رب العزت قبول فرمائے آمین !

انتساب | چونکہ حضرت رحمۃ اللہ علیہ عرصہ دراز تک مدینہ منورہ میں رہ کر علوم نبویہ کی درس و تدریس کی خدمات انجام دیتے رہے اور براہ راست آنحضور سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے فیوضات سے مستفیض ہوتے رہے۔ نیز یہ کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس سید الاولین والآخرین اور بعد از خدا بزرگ توئی قصہ مختصر کے پیش نظر مخلوقات میں آپ سے اونچی کوئی ذات نہیں اس لئے دروسِ مدنیہ کا انتساب آپ ہی کی ذات اقدس کی طرف کرتا ہوں۔ پروردگار عالم اس کو شرف قبولیت سے نوازے۔ آمین !

تشکر | من لم یشکر الناس لم یشکر اللہ کے تحت ضروری ہے کہ دروسِ مدنیہ کے سلسلہ میں عمومی طور پر جن جن حضرات نے احقر کی اعانت فرمائی ان سب کا شکر گزار اور دعا گو ہوں خصوصاً حضرت مولانا مفتی سعید احمد صاحب پالنپوری محدث دارالعلوم دیوبند کہ موصوف نے اس کتاب کو بنظر استحسان بڑی قدر و منزلت سے دیکھا اور مقدمہ تحریر فرمایا۔ حضرت مولانا طاہر حسن شیخ الحدیث مدرسہ جامع مسجد امروہہ نے بڑے اشتیاق کے ساتھ بار بار اس کام کی

طرف احقر کو متوجہ فرمایا، حضرت مولانا سید ارشد صاحب مدنی خلف الصدق حضرت شیخ الاسلام
 قدس اللہ سرہ اور حضرت مولانا نعمت اللہ صاحب اعظمی اُستاد حدیث دارالعلوم دیوبند کہ ان
 حضرات نے بڑے ذوق و شوق کے ساتھ اس پر تقارین طرہ تحریر فرمائیں۔ حضرت مولانا خورشید انور
 صاحب گیاوی مدرس دارالعلوم دیوبند نے بڑی محنت کے ساتھ اس کی کتابت کی تصحیح فرمائی اور
 محب مخلص حضرت مولانا محمد اسراریل صاحب خطیب مسجد دو جانہ بازار میا محل دہی نے عمومی
 طور پر قسم کی اعانت فرمائی۔ جناب سراج الدین صاحب قریشی نے بوساطت حاجی محمد یوسف صاحب
 قریشی اس سلسلہ میں مالی طور پر بڑی مدد فرمائی۔ احقر ان تمام حضرات کا شکریہ گزار اور بارگاہ رب
 العزت میں ان حضرات کے اور اپنے لئے جزا خیر کا طالب ہے۔ اللہ رب العزت احقر اور اُس
 کے تمام متعلقین اور معاونین اور تمام مسلمانوں کو آخرت کے عذاب میدان محشر کی ہولناکیوں سے
 محفوظ رکھ کر اپنی رحمت و مغفرت سے نوازے اور ہم سب کا خاتمہ ایمان پر فرمائے آمین یا رب العالمین
 وصلى الله على النبي الكريم وعلى آله وصحبه اجمعين۔

احقر الزمکن شہید ہو حسن بن مولانا سید مقبول حسن
 الحسنى نساوا الحنفى الماتريدى مذهباً ومسلماً والپشتى
 الصابرى الرشيدى الحسنى مشرباً غفر الله له ولوالديه
 ولا ساندته ولا شاتمته وللمؤمنين وآخر دعوانا ان
 الحمد لله رب العالمين



الدَّرْسُ الْأَوَّلُ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى سَيِّدِنَا وَمَوْلَانَا مُحَمَّدٍ وَ
عَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ أَجْمَعِينَ۔ اَمَّا بَعْدُ ہر علم و فن کے شروع کرنے سے قبل اس علم کی تعریف اس کا موضوع
اس کی غرض و غایت کو سمجھ لینے سے شروع فی العلم میں بصیرت پیدا ہو جاتی ہے۔ اس لئے بطور تمہید ان
تینوں چیزوں کو عام طور پر ہر علم و فن کے شروع میں بیان کیا جاتا ہے۔ چنانچہ علم حدیث کی تعریف یہ ہے:

تعریف علم حدیث | علم الحدیث علم یعرف بہ احوال ما نسب الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم
قولاً وفعلاً و تقریراً و وصفة یعنی علم حدیث وہ علم ہے جس سے ان امور کی
معرفت حاصل ہو جو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب ہوں۔ وہ امور چار قسم کے ہیں۔
① قولاً یعنی وہ اقوال و ارشادات جو خود جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک
سے صادر ہوئے ہوں اس کو حدیث قولی کہتے ہیں۔

② فعلاً سے مراد وہ احادیث ہیں جن میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا صرف فعل
اور عمل نقل کیا گیا ہو لیکن الفاظ راوی اور ناقل کے ہوں اس کو حدیث فعلی کہتے ہیں۔

③ تقریراً تقریر رسول یہ ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کوئی فعل کیا گیا ہو
یا کسی صحابی کے کسی فعل کی خبر آپ کو ہوئی اور آپ نے اس پر یکسر نہیں فرمائی بلکہ تصدیق و تصویب
فرمائی یا سکوت فرمایا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ سکوت بھی دلیل جواز ہے کیونکہ نبی تقیہ نہیں
کر سکتا اس کے لئے ہر موقع پر حکم یہی ہے فَاُصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَاذْكُرْ مَا أُتِّرِلَ إِلَيْكَ وَإِنْ لَمْ
تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ اور اسی بنا پر صورتِ اکراہ میں بھی نبی کو عزیمت پر ہی عمل کرنا ہوتا ہے
رخصت پر عمل کرنا اس کے لئے جائز نہیں ہے کَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى فَلَا تُطِيعُوا الْمُكَذِّبِينَ بَعْدَ مَا قَالِ
وَدَّوْلَتُهُمْ فَيَذْهَبُونَ بِرُخْصَاتٍ غَيْرِ نَبِيِّكَ كَمَا كَرِهَ اللَّهُ لَكَ أَنْ تَكُونَ مِنْهُمْ فَاذْكُرْ مَا أُتِّرِلَ إِلَيْكَ
رخصت دی گئی ہے۔ اس کو حدیث تقریری کہتے ہیں۔

⑤ صفۃ سے مراد وہ احادیث ہیں جن میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا سراپا یعنی محلّیہ اور محاسن و کمالات، اخلاق و عادات، فضائل و شمائل بیان کئے گئے ہوں لہذا علمہ الشمائل والسیر بھی علم حدیث میں داخل ہو گیا۔

علم حدیث کی یہ تعریف نہایت جامع و مانع ہے۔ تمام اقسام حدیث اس میں داخل ہو جاتے ہیں نیز یہ کہ یہ تعریف حدیث کی حسب ذیل دو قسموں درایت و روایت کو بھی شامل ہے۔ روایت یہ ہے کہ حدیث کے الفاظ کو یاد کر لینا اور دوسروں تک اس کو نقل کرنا۔ درایت کہتے ہیں حدیث کے معانی کو سمجھنا اس سے احکام کا استنباط کرنا، فصاحت و بلاغت کے نکات اور اسرار و حکم کو سمجھنا۔ فقہی مباحث کو پیش نظر رکھ کر احادیث سے بحث کرنا وغیرہ درایت کہلاتا ہے۔

موضوع علم حدیث | موضوعۃ ذات النبی صلی اللہ علیہ وسلم من حیث انتہ
رسول اللہ لا من حیث انتہ انسان — علم حدیث کا موضوع
جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی ہے، مگر اس حیثیت سے کہ آپ اللہ کے رسول ہیں نہ اس حیثیت سے کہ آپ انسان ہیں کیونکہ دیگر انسانوں سے آپ کو سب سے بڑا امتیاز و صفہ رسالت کی بنا پر ہے۔ حلال و حرام، جائز و ناجائز، فرضیت و وجوب وغیرہ امور آپ نے بحیثیت نبی و رسول ہی ارشاد فرمائے ہیں۔

علم حدیث کی غرض و غایت | علم حدیث کے فوائد بے شمار ہیں۔ یوں تو تمام علوم دینیہ کی غرض و غایت اجمالی طور پر فوز فی الدارین بیان کی جاتی ہے، مگر علم حدیث میں ایک امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں کثرت سے درود پڑھنے کی سعادت حاصل ہوتی ہے ہر حدیث میں ایک دو جگہ کم از کم ضرور آپ کا نام نامی مع درود کے آتا ہے جو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے قرب روحانی کا سبب ہوتا ہے جیسا کہ ترمذی شریف میں آپ کا ارکاد نقل کیا گیا ہے ادلی الناس بی یوم القیمة اکثرہم علی صلوة یعنی تمام لوگوں میں سب سے زیادہ میرے قریب قیامت کے روز وہ شخص ہوگا جو سب سے زیادہ مجھ پر درود پڑھتا ہوگا۔ ظاہر ہے کہ آپ کا تقرب تقرب الی اللہ کا سبب ہے۔

حدیث کے دو حصے ہیں متن اور سند۔

سند و متن

الْأَوَّلُ السُّنْدُ وَهُوَ حِكَايَةُ طَرِيقِ الْمَتْنِ وَالثَّانِي الْمَتْنُ وَهُوَ مَا انْتَهَى إِلَيْهِ السُّنْدُ يَعْنِي مَتْنُ حَدِيثِ جَنْ رَاوِيَّوْنَ كَيْ وَاسْطَى سَيِّ بَيَانِ كَرْنِ دَالِي تَكْ يَهْوَنُجَا هِيَّ اِنْ رَاوِيَّوْنَ كُوْ عَلِي التَّرْتِيبِ ذَكَرْ كَرْنَا سُنْدَ كَهْلَاتَا هِيَّ اُوْرِيَّه سُنْدِ جَنْ جَكَّه مُنْتَهِي هُوَ اَسْ كُوْ مَتْنِ حَدِيثِ كِهْتِي هِيَّ -

اِسْنَادِ كِتَاب

اس کتاب یعنی ترمذی کی سند کے چار اجزاء ہیں ① ہم سے لے کر شاہ محمد اسحاق صاحب دہلوی رحمۃ اللہ تک جو اس کتاب میں مذکور نہیں اس کی تفصیل یہ ہے

اَخْبَرَنَا الشَّيْخُ الْاَجَلُ اِمَامُ الْمُحَدِّثِيْنَ قَدْوَةُ الْعُلَمَاءِ الْكَامِلِيْنَ شَيْخُ الْاِسْلَامِ وَالْمُسْلِمِيْنَ مَوْلَانَا وَرَشْدُنَا سَيِّدُ حُسَيْنِ اَحْمَدِ الْمَدَنِيِّ قَدَسَ اللّٰهُ سِرُّ الْعَزِيزِ عَنْ بَدْرِ الْمُحَقِّقِيْنَ اِمَامِ اَهْلِ الْمَعْرِفَةِ وَالْيَقِيْنَ الْعَارِفِ بِاللّٰهِ شَيْخُ الْهِنْدِ مَوْلَانَا مَحْمُودُ حَسَنُ قَدَسَ اللّٰهُ سِرُّ الْعَزِيزِ عَنْ اُتْمَةِ اَعْلَامِ اَجَلِهِمْ شَمْسُ الْاِسْلَامِ وَالْمُسْلِمِيْنَ الْعَارِفِ بِاللّٰهِ مَوْلَانَا مُحَمَّدُ قَاسِمُ النَّافُوتَوِيِّ قَدَسَ اللّٰهُ سِرُّ الْعَزِيزِ وَحَضْرَةُ شَمْسُ الْعُلَمَاءِ الْعَامِلِيْنَ اِمَامِ اَهْلِ الْمَعْرِفَةِ وَالْيَقِيْنَ مَوْلَانَا رَشِيدُ اَحْمَدِ الْكَنْكَوْهِ قَدَسَ اللّٰهُ سِرُّ الْعَزِيزِ وَهَاقْدَا خُذَا سَاثِرَ الْفَنُوْنِ وَالْكُتُبِ الدَّرْسِيَّةِ خَلَا عِلْمِ الْحَدِيثِ عَنْ اُتْمَةِ اَعْلَامِ مِثْلُ مَوْلَانَا الثَّبِتِ الْحُجَّةِ اَبِي يَعْقُوبَ مَمْلُوكِ الْعَلِيِّ النَّافُوتَوِيِّ وَالْمَفْتِيِّ صَدْرِ الدِّيْنِ الدَّهْلَوِيِّ وَغَيْرَهُمَا مِنْ اَسَاتِذَةِ الْفَنُوْنِ بَدَهْلِيِّ الْمَعَاصِرِيْنَ لِرَهْمَا عَنْ اُتْمَةِ اَعْلَامِ اَجَلِهِمْ مَوْلَانَا رَشِيدِ الدِّيْنِ الدَّهْلَوِيِّ عَنْ اِمَامِ الْحُجَّةِ الْعَارِفِ بِاللّٰهِ الشَّاهِ عَبْدِ الْعَزِيزِ الدَّهْلَوِيِّ قَدَسَ اللّٰهُ سِرُّ الْعَزِيزِ وَاَمَّا عِلْمُ الْحَدِيثِ وَالتَّفْسِيْرُ فَاخُذَا عَنْ شَيْخِ مِثَاثِ الْحَدِيثِ الْاِمَامِ الْحُجَّةِ الْعَارِفِ بِاللّٰهِ الشَّيْخِ عَبْدِ الْغَنِيِّ الْمَجْدَدِيِّ الدَّهْلَوِيِّ ثَمَّ الْمَدَنِيِّ وَعَنْ الشَّيْخِ اَحْمَدَ سَعِيْدَ الْمَجْدَدِيِّ الدَّهْلَوِيِّ ثَمَّ الْمَدَنِيِّ وَمَوْلَانَا اَحْمَدُ عَلِيُّ السُّهْرَاوَرِيَّ قَدَسَ اللّٰهُ اَسْرَارُهُمْ وَهُوَ اَوْلَاءُ الْجِهَابِ ذَا الْكِرَامِ اخُذَا وَالْحَدِيثِ وَالتَّفْسِيْرَ عَنْ الشَّرْهِيْرِ فِي الْاَفَاقِ الْاِمَامِ الْحُجَّةِ مَوْلَانَا الشَّاهِ مُحَمَّدِ اسْحَاقِ الدَّهْلَوِيِّ ثَمَّ الْمَكِّيَّ وَيُرْوِي حَضْرَةُ مَوْلَانَا الشَّاهِ عَبْدِ الْغَنِيِّ الدَّهْلَوِيُّ سَاثِرَ الْكُتُبِ سَيِّمُ الصَّحَاحِ السُّتِ عَنْ الْاِمَامِ الْحُجَّةِ مُحَمَّدِ عَابِدِ الْاَنْصَارِيِّ السُّنْدِيِّ ثَمَّ الْمَدَنِيِّ ثَمَّ اَنْ الْعِلَامَةُ شَيْخُ الرِّهْنَدِ الْمَرْحُومِ يُرْوِي عَنْ الْمَحْدَثِ الشَّهِيرِ مَوْلَانَا مُحَمَّدِ ظَهْر

الناوٹوی و مولانا القاری عبد الرحمن الغانی فقی و کلاهما عن مولانا العارف بالله الشیخ محمد اسحاق
المرحوم ہذا و ان استاذنا و مرشدنا و مولانا السید حسین احمد المدنی المرحوم قد اخذ الاجازة
عن اعلام علماء الهند مثل مولانا عبد العلی قدس اللہ سرہ العزیز رئیس المدرسین فی مدرسة مولانا
عبد الوہب المرحوم بدھلی و الشیخ الاجل مولانا خلیل احمد السہارنپوری ثم المدنی و عن
علماء المدينة المنورة و هم عن شیخ التفسیر حبیب اللہ الشافعی المکی و مولانا عبد الجلیل براذہ المدنی
و مولانا عثمان عبد السلام الداعستانی مفتی الاحناف بالمدينة المنورة و مولانا السید احمد البرزنجی
مفتی الشافعية بالمدينة المنورة رحمهم اللہ تعالیٰ

② سند کا دوسرا جزر شاہ محمد اسحاق صاحب قدس الدسره العزیز سے شیخ عمرو بن طبرزد
البغدادی تک ہے۔ یہ ترمذی کے پہلے صفحہ پر قال الشیخ المکرم الخ سے مذکور ہے۔ ہمارے اکابر میں حضرت
شاہ ولی اللہ صاحب قدس الدسره العزیز جب مدینہ منورہ تشریف لے گئے تو اس زمانے میں شیخ ابوطاہر
کردی مدنی قدس الدسره العزیز مدینہ منورہ میں بہت بڑے مشہور محدث تھے۔ شاہ صاحب نے اُن سے
علم حدیث حاصل کیا۔ شیخ ابوطاہر کردستان کے رہنے والے تھے اپنے والد شیخ ابراہیم کردی کے ساتھ
ہجرت کر کے مدینہ منورہ آگئے تھے۔ کردستان عراق اور آرمینیہ کے درمیان ایک علاقہ ہے۔ شیخ ابوطاہر
کردی اپنے والد کے شاگرد اور شافعی المذہب تھے۔

③ شیخ عمرو بن طبرزد البغدادی سے امام ترمذی تک کی سند کتاب میں اخبرنا الشیخ ابوالفتح سے مذکور ہے

④ سند کا چوتھا جزر امام ترمذی سے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک خود امام ترمذی

(۲۷ سوال ۳۶۸ ص ۱۷)

ہر حدیث کے شروع میں ذکر کرتے ہیں۔

الدَّرْسُ الثَّانِي

علم حدیث کی تدوین قرآن کریم کی جمع و تدوین کے بعد عمل میں آئی چونکہ
قرآن کریم کی حفاظت کا مستکفل خود اللہ رب العزت ہے جیسا کہ اِنَّا

عِلْمُ حَدِيثِ كِي تَدْوِين

نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ اِنَّا لَاحْفَظُوْنَ سَ صِرَاحَةً مَّعْلُومَ هُوَ تَا هِ بِرِخْلَافِ تَوْرَاةٍ وَ اَنجِيلِ وَ غِيْرَہ کے کہ

بشرطیکہ آپ اپنے بعد مجھ کو اپنا قائم مقام بنادیں ورنہ تو میں آپ سے جنگ کروں گا۔ مسیلمہ ایک شعبہ باز شخص تھا۔ دوسرا مدعی نبوت اسود عسی بن میں ظاہر ہوا اُس کے قبضہ میں جنات تھے جو ادھر ادھر کی خبریں اُس کے پاس لایا کرتے تھے اسی بنا پر اس کو دعویٰ نبوت کی جرات بھی ہوئی آپ نے ان دونوں کذابوں کے متعلق فرمایا کہ میں نے خواب میں اپنے ہاتھ میں سونے کے دو کڑے دیکھے مجھ کو اُن سے بہت ناگواری اور گرانی ہوئی تو خواب ہی میں مجھ کو منجانب اللہ حکم دیا گیا کہ ان دونوں کو پھونک مار کر اڑا دو۔ چنانچہ میں نے ایسا ہی کیا وہ دونوں اڑ گئے۔ اس خواب کی تعبیر آپ نے یہ لی کہ دو کذاب میرے بعد ظاہر ہوں گے۔ پھر آپ نے فرمایا کہ وہ دونوں یہی مسیلمہ و اسود ہیں۔ خواب میں اور اس کی تعبیر میں وجہ مناسبت یہ ہے کہ سونے میں بذات خود حُسن نہیں ہے جیسا کہ سُرَّتِیْنِ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ الْاَلِیَّہِ میں سُرَّتِیْنِ صِیغۃً مجہول اس پر دلالت کرتا ہے لہذا آپ نے یہ تعبیر لی کہ یہ دونوں جھوٹے ہیں بذات خود ان میں سونے کی طرح کوئی کمال نہیں۔ نیز یہ کہ سونا مرد کا لباس نہیں مرد کا اس لباس میں آنا بناوٹ اور ملتے سازی کی دلیل ہے۔

اسود عسی کے متعلق آپ نے حضرت معاذ بن جبلؓ کو حکم بھیجا کہ اس کا قلع قمع کر دیا جائے۔ چنانچہ ان کے لشکر میں ایک شخص فیروز دلی تھے انھوں نے نقب لگا کر اس کو قتل کر دیا۔ آنحضور صلی اللہ

(بقیہ ص ۳۱ کا ماشیہ)

یَقُولُ اِنْ جَعَلْتُ مُحَمَّدٌ اَمْرًا مِنْ بَعْدِیْ فَتَبِعْتَهُ فَقَدْ مَرَّ بِیْ بَشَرٌ کَثِیْرٌ مِنْ قَوْمِهِ فَاَقْبَلَ اِلَیْهِ النَّبِیُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ وَمَعَهُ ثَابِتُ بْنُ قَیْسٍ وَشَاسُ بْنُ دَیْدٍ النَّبِیُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ قَطْعَةً جَرِیدَةٍ حَتّٰی وَقَفَ عَلٰی مَسِیْلَةٍ فِیْ اصْحَابِهِ قَالَ لَوْ سَا لَتَنِیْ هَذِهِ الْقَطْعَةُ مَا اَعْطِیْتُکُمْهَا وَلَنْ اَتَعْدٰی اَمْرَ اللّٰهِ فِیْکَ وَلَئِنْ اَدْبَرْتَ لَیَعْقُرَنَّکَ اللّٰهُ وَ اِنِّیْ لَا اَرَا لَکَ الَّذِیْ اُمرِیْتُ فِیْکَ مَا اَمَرِیتَ وَ هَذَا ثَابِتٌ یَحْبِبُکَ عَنِّیْ ثُمَّ انْصَرَفَ عَنْہُ فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ فَسَا لْتُ عَنْ قَوْلِ النَّبِیِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ اَنْتَ اَرِیْ الَّذِیْ اَمَرِیتَ فِیْکَ مَا اَمَرِیتَ فَاخْبَرَنِیْ ابُوْهُرَیْرَةَ اَنَّ النَّبِیَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ قَالَ بَیْنَا اَنَا نَائِمٌ رَاٰیْتُ فِیْ یَدِیْ سَوَارِیْنِ مِنْ ذَهَبٍ فَاهْمَنِیْ شَانَهُمَا فَاَوْحٰی اِلَیَّ فِی الْمَنَامِ اَنْ اَنْفَخَهُمَا فَنَفَخْتُهُمَا فَطَارَا فَاَوَّلَتْهُمَا کَذَّابَیْنِ یَخْرُجَانِ مِنْ بَعْدِیْ فَكَانَ اَحَدُهُمَا الْعَسِیْ صَاحِبُ صَنْعَاءَ وَ الْاُخْرٰی مَسِیْلَةَ صَاحِبِ الْیَمَامَةِ۔

(مسلم شریف ص ۲۳۳ و زاد المعاد ص ۳۳ ج ۳)

علیہ وسلم کو اس کی اطلاع بذریعہ ملائکہ ہوئی اور آپؐ نے مسلمانوں کو خوش خبری دیتے ہوئے فرمایا انا فیروز
یعنی فیروزِ دینی کامیاب ہو گئے۔ مگر عام طور پر اس کامیابی کی اطلاع خلافتِ صدیقی میں ہوئی۔ چونکہ عہدِ
خلافت میں فتح کی سب سے پہلی خوشخبری تھی اس لئے حضرت ابو بکر صدیقؓ اس کو سن کر بہت خوش ہوئے۔ باقی
مسئلہ کذاب کے متعلق آپؐ کوئی انتظام نہ کرنے پائے تھے کہ پروردگار عالم نے آپؐ کو اپنے قربِ خاص میں بلا لیا۔
حضرت صدیق اکبرؓ نے اپنے دورِ خلافت میں حضرت خالد بن الولیدؓ کو ایک لشکر کے ساتھ اُس کے مقابلہ کے لئے
بھیجا حضرت وحشیؓ نے اس کذاب کو قتل کیا مسئلہ کے بعض متبعین بعد میں تائب ہو گئے مگر یہ جنگ نہایت
خونریز تھی۔ بہت بڑی تعداد قرار و حفاظ صحابہؓ کی اس جنگ میں شہید ہو گئی۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو
خیال ہوا کہ قرآن پاک کو جمع کیا جائے۔ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کچھ تائل کے بعد اس
رائے کو منظور فرما کر حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کو جو کاتبینِ وحی میں سے تھے، قرآن پاک کی تدوین
پر مامور فرمایا انھوں نے اس خدمت کو بحسن و خوبی پایہ تکمیل کو پہونچایا۔ جیسا کہ بخاری وغیرہ کی روایتوں
سے معلوم ہوتا ہے واقعہ یہ ہے کہ قرآن پاک کو تحریراً محفوظ کر دینے کا اہتمام خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے شروع فرما دیا تھا۔ چنانچہ جو آیت بھی نازل ہوتی تھی آپؐ فوراً اس کو قلم بند کر دیتے تھے اس خدمت
کے لئے خاص خاص صحابہ مامور رہتے تھے، قرآن پاک کی کوئی آیت بھی ایسی نہیں تھی جو قلم بند نہ ہو مگر یہ
آیتیں یکجا بھی نہیں تھیں۔ نزولِ آیت کے وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم یہ تو فرمادیتے کہ اس آیت کو
فلاں سورت میں فلاں جگہ شامل کرو، مگر اس ترتیب سے تحریر نہیں ہوا کرتی تھیں، چنانچہ یہ تحریر مرسومِ روایات
منتشر تھیں نیز کاغذ بھی اس زمانہ میں قلیل الوجود تھا لکڑی پتھر ہڈی کی تختیوں چھال یا پتوں پر لکھوائی
جاتی تھیں۔ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے یہ شکل تجویز فرمائی کہ ان تمام آیتوں کو ترتیب وار اپنے اپنے موقع
پر قلم بند کیا جائے۔ حضرت زید بن ثابتؓ نے بڑی محنت اور جانفشانی اور لگن کے ساتھ یہ خدمت انجام
دی جس کے پاس کوئی آیت لکھی ہوئی تھی اس سے وہ تحریر حاصل کی اس جانفشاں کوشش کے بعد
قرآن پاک کی سورتیں مرتب ہوئی تھیں اور اب ان کو کاپیوں کی شکل پر لکھ لیا گیا اس کو حدیث میں صحف
کہا گیا ہے اس طرح پورا قرآن پاک قلم بند ہو گیا مگر کاپیوں کی شکل میں سورتیں علیحدہ علیحدہ تھیں ان
میں ترتیب نہیں تھی اور یہ بھی نہیں تھا کہ پورا قرآن پاک بن الدفین ہو، یہ خدمت اللہ تعالیٰ نے حضرت عثمان

رضی اللہ عنہ کے لئے مقرر کی تھی جس کی تفصیل آگے آرہی ہے قبل ازیں کہ اس کو بیان کیا جائے یہ بات بتلا دینا ضروری ہے کہ قرآن کریم دراصل لغت قریش پر نازل ہوا تھا مگر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ محسوس کیا کہ اگر تمام قبائل کو اس ابتدائی دور میں اسی محاورہ کے مطابق پڑھنے پر مجبور کیا جائے گا تو قرآن کی اشاعت اور اس سے استفادہ میں رکاوٹ پیش آئے گی اس لئے آپ نے دیگر قبائل کی سہولت کے لئے اُن کو اپنے اپنے محاوروں پر پڑھنے کی بارگاہ رب العزت سے اجازت چاہی، چنانچہ یہ رخصت اور سہولت خداوند قدوس کی طرف سے آپ کو دے دی گئی جیسا کہ مسلم شریف صفحہ ۲۳۲ ج ۱، کی طویل حدیث میں آپ نے ارشاد فرمایا :-

یا اَبی اِرسَل الی ان اقرء القرآن علی حرف
فرددت الیہ ان ہون علی امتی فردا الی
الثانیۃ اقراہ علی حرفین فرددت الیہ
ان ہون علی امتی فردا الی الثالثۃ اقراہ
علی سبعة احرف۔

ترجمہ: اے اُبی بن کعب مجھے یہ حکم دیا گیا تھا کہ قرآن کو صرف ایک لغت پر پڑھوں پھر میں نے خداوند قدوس سے دعا کی کہ میری امت پر سہولت کر دیجئے تو دو لغتوں پر پڑھنے کی اجازت ہو گئی پھر تیسری مرتبہ میں نے مزید سہولت کی درخواست کی تو سات لغتوں پر پڑھنے کی اجازت ہو گئی۔

اس روایت سے معلوم ہوا کہ ان لغات مختلفہ پر پڑھنا محض رخصت اور سہولت کے لئے عارضی طور پر تھا ورنہ تو نزول قرآن فی الحقیقت لغت قریش ہی پر ہوا تھا۔ ایک عرصہ اسی رخصت پر گزرنے کے بعد ہر قبیلہ کے لوگ قرآن کو اپنی ہی لغت کے مطابق پڑھنے کو اصل خیال کرنے لگے۔ اور اسی کے مطابق لکھنا اور دوسروں کو اس پر مجبور کرنا شروع کر دیا جس کی بنا پر شدید قسم کے اختلافات وقوع میں آنے لگے جس کا مشاہدہ آرمینیا اور آذربائیجان کے جہاد میں حضرت حذیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کیا حضرت حذیفہؓ نے واپس آکر حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے عرض کیا کہ اے امیر المؤمنین آپ اس امت کی دستگیری فرمائیں کہیں یہ اختلاف یہود و نصاریٰ کے اختلاف کی طرح خطرناک حد تک نہ پہنچ جائے۔ چنانچہ حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے زید بن ثابت، عبداللہ بن الزبیر سعید ابن العاص عبدالرحمن بن حارث بن ہشام رضی اللہ عنہم کو اس کام پر مقرر فرمایا۔ اور آخر الذکر تینوں

قریشی حضرات سے فرمایا کہ اگر تمہارے اور زید بن ثابت کے درمیان قرآن کے کسی کلمہ میں اختلاف ہو تو اس کو علی لسان القُرَیش لکھنا کیونکہ نزول قرآن قریش ہی کی لُغت پر ہوا ہے چنانچہ اسی طرز پر پانچ یا چھ فتح پر پانچ مصحف لکھوا کر مختلف اطراف و جوانب میں بھیج دیئے گئے۔ اس کے علاوہ جو دیگر قبائل نے اپنی اپنی لُغات کے مطابق لکھا چونکہ وہ وقتی ضرورت کے طور پر صرف رخصت اور ضرورت کے درجہ میں تھا اس لئے اُن کو نذر آتش کر دیا گیا۔ تقریر مذکور سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ سبعة احرف سے حدیث مذکور میں قراءات سبعة مراد نہیں ہے بلکہ لُغات مختلفہ پر بطور رخصت پڑھنا مراد ہے۔ قراءات متواترہ اب بھی باقی ہیں۔ اور وہ باجماع اُمت قطعی طور پر قرآن ہیں۔ اس تفصیل کے بعد حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی تدوینوں کا فرق بآسانی واضح ہو گیا۔ خلاصہ یہ کہ حضرت ابو بکرؓ کا منشأ صرف قرآن کو یکجا جمع کر کے محفوظ کر دینا تھا، چنانچہ پورا قرآن قلم بند ہو کر کاپیوں کی شکل میں محفوظ ہو گیا، لیکن یہ کاپیاں بالفاظ دیگر غیر مرتب سورتیں تھیں اور نہ پورا قرآن بین الدفتین تھا۔ یہ خدمت حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے انجام دی کہ سورتوں کی ترتیب قائم کر کے پورے قرآن کو یکجا کر دیا، چنانچہ قرآن پاک کی موجودہ ترتیب حضرت عثمانؓ ہی کی قائم کی ہوئی ہے۔ اس کے متعلق ایک جماعت یہ کہتی ہے کہ حضرت عثمانؓ نے یہ ترتیب اپنی طرف سے قائم نہیں کی بلکہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے انھوں نے اسی ترتیب پر قرآن کو اخذ کیا تھا اس بنا پر ترتیب آیات و ترتیب سُور دونوں توقیفی ہوئیں۔ دوسرا قول یہ ہے کہ حضرت عثمانؓ کی یہ ترتیب سُور اجتہادی ہے۔ اس قول کی بنا پر ترتیب آیات تو توقیفی ہے مگر ترتیب سُور اجتہادی ہوئی۔ لیکن یہ ترتیب اجتہادی چونکہ تمام اُمت کی مجمع علیہ ہے اس لئے اجماعی ہوئی جس کی خلاف ورزی وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ کے تحت میں داخل ہوگی۔

(۲۸ شوال ۳۶ھ)

الدَّرْسُ الثَّالِثُ

قرآن کریم کی جمع و ترتیب کے بعد صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین تدوین فقہ کی طرف متوجہ ہوئے۔ جماعت صحابہ میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ

لہ قال الطحاوی كانت السبعة في اول الامر لصاروة اختلافهم لغة فلما ارتفعت بكثرة الناس عادت الى واحد - (جامع ترمذی ج ۱ ص ۲۸)

نے اس عظیم الشان کام کی ابتداء کی حضرت ابن مسعود قدیم الاسلام صحابہ میں سے ہیں۔ چھٹے نمبر پر ایمان لائے تھے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بلا واسطہ اتنی مسورتیں قرآن پاک کی بمع تفسیر پڑھی تھیں۔ اُن کے تلامذہ اس خدمت کو انجام دیتے رہے۔ بالآخر ان کی فقہ کی تکمیل امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ نے فرمائی۔ ہائین فقہ کی ترتیب کے متعلق مشہور مقولہ ہے۔ الفقہ زرعة عبد الله بن مسعود وسقاءه علقمة وحصداه ابراهيم النخعي وداساه حماد بن ابی سلیمان وطحنه ابو حنیفہ وعجنه ابو یوسف وخبزہ محمد بن الحسن الشیبانی والناس کلہم یا کلون۔ فقہاء کا درجہ محدثین سے بڑھا ہوا ہے جیسا کہ حدیث میں آتا ہے من یرد اللہ بہ خیراً یفقہہ فی الدین۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ ۹۵ھ میں پیدا ہوئے تھے ابتداءً علم کلام میں مشغول تھے کیونکہ اس زمانہ میں سرزمین کوفہ کے اندر روافض جہمیہ وغیرہ فرق باطلہ کا زور تھا اس لئے امام اعظم علیہ الرحمہ ان کے استیصال کے درپے رہے مگر اس کے بعد ایک مرتبہ امام ابو حنیفہ نے خواب میں اپنے آپ کو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی قبر مبارک کو کھودتے ہوئے دیکھا اس زمانہ کے مشہور معبر محمد بن سیرین سے اس خواب کی تعبیر لی گئی انھوں نے فرمایا کہ یہ شخص آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے علوم کا ناشر ہوگا۔ اور شریعت محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کا نبش کرے گا۔ چنانچہ اس کے بعد امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کی توجہات بالکلیہ فقہ کی طرف مبذول ہو گئیں۔ فقہ میں آپ کے تین لاکھ شاگرد تھے جن میں اڑتالیس درجہ اجتہاد کو پہنچے ان میں امام ابو یوسف امام محمد امام زفر بہت ممتاز ہوئے۔ ۹۵ھ میں امام مالک بن انس پیدا ہوئے۔ ائمہ اربعہ میں امام ابو حنیفہ ہی کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ آپ صحابہ کے دیکھنے والے ہیں یعنی تابعی ہیں۔

تدوین حدیث

پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ اختلاط بالقرآن کے اندیشہ کے ماتحت جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کتابت حدیث سے عام طور پر ممانعت فرمادی تھی مگر چونکہ یہ ممانعت معلل بالعلۃ تھی اس لئے بعض محتاط صحابہ کو خصوصی طور پر اجازت بھی دے رکھی تھی منجملہ ان کے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ بھی تھے جو مکرثرین فی الحدیث

لہ یعنی احکام شرعیہ کا قرآن و حدیث سے استخراج و استنباط کر کے ان کا درس دے گا۔

میں شمار کئے گئے ہیں۔ (مکثر فی الحدیث وہ صحابہ ہیں جن سے کم از کم دو ہزار یا اس سے زیادہ احادیث منقول ہوں ایسے صحابہ کی تعداد کل سات ہے۔ حضرت ابو ہریرہؓ ان میں خصوصی امتیاز کے مالک ہیں اُن سے ۵۳۷۶ حدیثیں منقول ہیں۔ عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ ان کو حضرت ابو ہریرہؓ اپنے سے فائق بتلاتے ہیں۔ عبد اللہ بن مسعودؓ حضرت عائشہ صدیقہؓ حضرت انسؓ بن مالکؓ۔ عبد اللہ بن عباسؓ۔ عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہم) اسی اختلاط بالقرآن کے اندیشہ کی بنا پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ اپنے دورِ خلافت میں تدوینِ حدیث کے ارادہ کو عملی جامہ نہ پہنا سکے۔ اب جب کہ خلافت عثمانی میں تدوینِ قرآن کا کام بالکل مکمل ہو گیا اور تمام اطراف و جوانب میں مصاحف بھیج دیئے گئے تو یہ اندیشہ زائل ہو گیا چنانچہ پھر حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ نے اپنے دورِ خلافت میں تدوینِ حدیث کا حکم دیا۔ ابن شہاب زہریؒ اور ابو بکر بن حزمؒ نے اس کام کی ابتداء کی۔ مگر اس میں صحیح، غیر صحیح، آثار صحابہ اور احادیث کا امتیاز پیش نظر رکھے بغیر بلا ترتیب ابواب کتبی شکل میں لایا گیا پھر شاہ سے ترتیب ابواب کا لحاظ کیا گیا، چنانچہ اس دور میں بھی بہت سی کتابیں لکھی گئیں مگر ان میں بحر موطا امام مالکؒ کے اور کسی میں صحت کا التزام نہیں کیا گیا تھا۔ اس کے بعد ۲۰۰ھ میں مسانید لکھے گئے۔ مسند کتبِ حدیث کی اقسام میں سے ایک قسم ہے۔

اقسام کتبِ حدیث ① جامع اس کتاب کو کہتے ہیں جس میں حسب ذیل آٹھ قسم کے مضمون کی احادیث جمع کی گئی ہوں۔ ۱۔ سیرِ آداب، ۲۔ تفسیر، ۳۔ عقائد، ۴۔ فتن، ۵۔ احکام، ۶۔ اشراف و مناقب۔

② سنن وہ ہے کہ مضامین مذکورہ میں سے کسی ایک یا دو کی اس میں کمی ہو اور ابواب فقہیہ کی ترتیب کے مطابق اس میں احادیث کو ذکر کیا گیا ہو۔ صحاح ستہ میں صحیحین اور ترمذی جامع ہیں باقی سنن ہیں مسلم شریف کو بھی بعض نے قلتِ تفسیر کی وجہ سے سنن کہا ہے ③ مسند وہ ہے جس میں صحابہ کی ترتیب پر احادیث کو جمع کیا گیا ہو ④ معجم وہ ہے جس میں مشائخ یا حروف ہجاء کی ترتیب کو پیش نظر رکھا گیا ہو۔

⑤ مستدرک وہ ہے جس میں کسی محدث کی شرط کے مطابق احادیث کو ذکر کیا گیا ہو مگر اس محدث نے ان احادیث کو اپنی کتاب میں ذکر نہیں کیا ⑥ مستخرج اس کتاب کو کہتے ہیں جس میں کسی کتاب کی احادیث کو اپنی ایسی سندوں کے ساتھ ذکر کیا جائے جن میں اس کتاب کے مصنف کا واسطہ نہ آئے ⑦ جزء اس کتاب

کو کہتے ہیں جس میں ایک ہی مسئلے سے متعلق تمام احادیث کو ذکر کیا جائے ⑧ مشیخہ اس کتاب کو کہتے ہیں جس میں ایک یا چند مشائخ کی احادیث کو ذکر کیا جائے ⑨ مستخرج اس کتاب کو کہتے ہیں جس میں کسی کتاب کی معلق احادیث یا بغیر حوالے کے ذکر کی ہوئی احادیث کو مع اسناد اور حوالہ جات کے بیان کر دیا جائے ⑩ جمع اس کتاب کو کہتے ہیں جس میں ایک سے زائد کتب حدیث کی روایتوں کو بلا تکرار ذکر کیا جائے جیسے جمع بین الصحیحین للحمیدی ⑪ اربعینات ان کتابوں کو کہتے ہیں جن میں چالیس حدیثیں ذکر کی گئی ہوں ⑫ موضوعات ان کتابوں کو کہتے ہیں جن میں احادیث موضوعہ کو بیان کیا گیا ہو ⑬ علل وہ کتاب ہے جس میں وہ احادیث ذکر کی گئی ہوں جن کی سندوں میں کچھ کلام اور ضعف ہو۔

بہر حال سنہ ۱۲۰۰ھ کے بعد یہ رجحان پیدا کہ صرف آنحضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اقوال و افعال ہی جمع کئے جائیں۔ صحاح ستہ اسی دور کی تالیف شدہ ہیں، جن میں سب سے پہلے صحیح بخاری لکھی گئی ہے۔ امام بخاریؒ سے پہلے بجز امام مالکؒ کے کسی نے صحت کا التزام نہیں کیا تھا۔ بلکہ صحیح، ضعیف، حسن وغیرہ بغیر کسی فرق مراتب و امتیاز کے سب یکجا تھیں۔ اسی اختلاط کی بنا پر اسحاق بن راہویہؒ (جو امام بخاریؒ کے استاذ ہیں) نے اپنے تلامذہ کو عوام کی سہولت کے پیش نظر ایسی کتاب کی تالیف کی طرف متوجہ کیا کہ جس میں صحت کا لحاظ رکھا جائے۔ چنانچہ امام بخاریؒ کو اسی وقت سے برابر اس کا خیال رہا حتیٰ کہ ایک روز امام بخاری رحمۃ اللہ نے خواب میں دیکھا کہ میں جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے جسد اطہر سے پکھا کر کے مکھٹیوں کو دفع کر رہا ہوں۔ اس کی تعبیر یہ دی گئی کہ جو غلط چیزیں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کی گئی ہیں تم ان کو دفع کر دو گے۔ اس کے بعد امام بخاری علیہ الرحمہ کا یہ خیال اور پختہ ہو گیا اور چھ لاکھ یا تین لاکھ احادیث میں سے سات ہزار سے کچھ زائد اور غیر مکرر چار ہزار سے کچھ زائد احادیث منتخب کر کے تیسری صدی ہجری کے وسط میں اپنی جامع صحیح کی تالیف کر کے اس مہتمم بالشان خدمت کو انجام دیا اس کے بعد امام مسلم نے اپنی صحیح کو تالیف کیا پھر بقیہ کتب صحاح لکھی گئیں۔

صحاح ستہ میں از روئے صحت کے سب سے اونچا درجہ صحیحین کا ہے اس کے بعد نسائی کا پھر سنن ابوداؤد مگر

ترتیب کتب صحاح باعتبار صحت

اس کے مؤلف ضعف وغیرہ علل قادمہ کو بیان کر دیتے ہیں۔ پانچواں مرتبہ ترمذی کا ہے مگر امام ترمذی نے ہر حدیث کے مرتبہ کے بیان کا التزام کر لیا ہے جو حیثیت اور مرتبہ جس حدیث کا ہوتا ہے اس کو واضح کر دیتے ہیں۔ چھٹے نمبر پر ابن ماجہ ہے۔ (۲۹ شوال ۱۳۶۸ھ)

الدَّرْسُ الرَّابِعُ

قراءة کی ترکیب نحوی

قراءة علیہ وانا اسمع سیبویہ کے مذہب کے مطابق قراءۃ ازروئے ترکیب کے حال قرار دیا جائے گا۔ مگر حال ہونے میں یہ اشکال ہوتا ہے کہ حال یا اسم فاعل ہوتا ہے یا اسم مفعول اور یہ مصدر ہے اس کا جواب سیبویہ یہ دیتے ہیں کہ ایسے مقامات میں مصدر بتاویل اسم فاعل یا اسم مفعول ہوتا ہے مگر اس کے باوجود بھی اشکال باقی رہتا ہے کیونکہ سیبویہ یہ تاویل اسی کلام میں کرتے ہیں جو اہل عرب سے صادر ہوا ہو اس کو دوسری جگہ قیاس کر کے جاری کرنے کے قائل نہیں ہیں اس بنا پر قراءۃ کو جو محدثین کی اصطلاح ہے اس تاویل کے ساتھ حال نہیں کہا جاسکتا۔ زجاج کے نزدیک یہ قیاسی ہے لہذا بتاویل مذکور علی مذہب الزجاج حال قرار دینے میں کوئی اشکال نہیں بقیہ تمام باتوں میں زجاج سیبویہ کے بالکل موافق ہیں صرف قیاسی غیر قیاسی ہونے میں اختلاف ہے۔ مبرد اس کو قیاسی یا اس شرط مانتے ہیں کہ یہ اپنے فعل ناصب کی نوع میں سے ہو جیسے اتانا رجلۃ لیکن اگر یہ شرط مفقود ہو تو پھر یہ قیاسی نہ ہوگا لیکن اخفش اور مبرد کے نزدیک اس کا انتصاب فعل محذوف کے مفعول مطلق ہونے کی بنا پر ہے نہ کہ برہنہ مالیت یہی مذہب ابو علی کا ہے یہ آسان مذہب ہے مگر اس سے بھی زیادہ آسان سیرانی کا مذہب ہے۔ سیرانی کے نزدیک یہ مفعول مطلق من غیر لفظم اخبرنا مذکور ہے جو قرآن کے مرادف ہے سیرانی اسی کو

لہ ثم اعلم انه لا قیاس فی شی من المصادر یقع حالاً بل یقتصر علی ما سمع منها نحو قتلته صبراً ولقیته فجاءة و عیاناً و کلمتہ مشافہة و اتیتہ رکضاً اذ عد و اومشیاً و المبرد یستعمل القیاس فی المصدر الواقع حالاً اذا کان من انواع ناصبہ نحو اتانا رجلۃ و سعة و بطوة و نحو ذلک و اما ما لیس من تسمیاته و انواعہ فلا خلاف انه لیس بقیاس فلا یقال جاء ضحکاً او بکاء و نحو ذلک لعدم السماع ثم انه قد ذهب الاخفش و المبرد الی ان انتصاباً مثل هذه المصادر علی المصدرية لا الحالية و العاقل محذوف ای اتیتہ رکضاً کما هو مذہب ابی علی۔ (رضی اللہ عنہ)

سیرانی (ابو سعید الحسن بن عبد اللہ ۸۹۰-۹۴۹ھ) محوی زالمربا الادب و لد فی سیراف (المنجد ج ۱ ص ۱۴۸)

اس کا عامل مانتے ہیں۔ فاقربہ الشیخ الثقة الامین اس جملہ میں دو احتمال ہیں اول یہ کہ اس کے قائل عمر بن طبرزد بغدادی اور الشیخ الثقة الامین سے شیخ ابو الفتح کردی مراد ہوں ثانی یہ کہ قائل اس کے ابو محمد عبد الجبار ہوں اور الشیخ الثقة الامین سے شیخ ابو العباس مراد ہوں۔ یہ مطلب جامع ترمذی کے ایک قدیم مصری نسخہ کے بالکل مطابق ہے کیونکہ اس کے اندر فاقربہ کا لفظ نہیں۔ باقی موجودہ نسخہ کے پیش نظر احتمال اول راجح ہوگا۔ فاقربہ امام ترمذی علیہ الرحمہ نے یہ جملہ اس غرض سے ذکر کیا کہ قراءۃ التلمیذ علی الشیخ کی صورت میں چونکہ اخبار و تحدیث کے لئے شیخ کا اقرار ضروری ہے اس لئے ایسے مقامات پر فاقربہ کو ذکر کر دیا جاتا ہے ورنہ تورایت معتبر نہ ہوگی۔

ابو عیسیٰ کنیت پر بحث

اخبرنا ابو عیسیٰ امام ترمذی کی یہ کنیت ابو داؤد شریف ص ۶۶ کی حسب ذیل حدیث کے پیش نظر محل کلام ہو جاتی ہے۔ عن زید بن اسلم

عن ابیہ ان عمر بن الخطاب ضرب ابنہ تکیٰ اباعیسیٰ وان المغیرہ بن شعبۃ تکیٰ بابی عیسیٰ فقال له عمر اما یکفیک ان تکیٰ بابی عبد اللہ فقال ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کنانی فقال ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قد غفر لما تقدم من ذنبہ وما تاخر وانا فی جحلتنا فلم یزل یکنی بابی عبد اللہ حتی ہلک اس حدیث میں جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کی جو یہ کنیت رکھی ہے وہ صرف بیان جواز کا اظہار کرتی ہے جواز کی وجہ صرف یہ ہے کہ یہاں عیسیٰ سے دوسری شخصیت مراد ہے نہ کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام اس لئے نہ یہ کفر ہے اور نہ حرام مگر اس میں چونکہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے لئے باپ ہونے کا ایہام ہوتا ہے اس لئے اس میں کراہت ضرور ہے اسی بنا پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے بیٹے کو مارا اور حضرت مغیرہ بن شعبہ کو اس کے ترک پر مجبور کیا اور حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ بھی اسی کراہت کو محسوس کر کے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی موافقت میں آگئے اور اپنی اس کنیت کو ہمیشہ کے لئے ترک کر دیا۔ اب جب کہ اس کنیت کی کراہت ثابت ہو گئی تو مصنف کی طرف سے اس کی معذرت کی چند شکلیں ہیں۔ اولاً یہ کہ ہو سکتا ہے مصنف کو یہ حدیث ہی نہ پہونچی ہو۔ ثانیاً یہ کہ حدیث تو پہونچی مگر کنیت اس سے پہلے کی رکھی ہوئی تھی بعد میں شہتہ عامہ کی وجہ سے اس میں تبدیلی کو متعذر سمجھ کر برقرار رکھا۔ ثالثاً ہو سکتا ہے کہ یہ فعل ان کے باپ کا ہو مصنف اس سے بری ہوں بعد میں تعذر مذکور کی بنا پر مصنف تبدیلی سے قاصر ہے

امام ترمذیؒ کے حالاتِ زندگی

ترمذی اس کو بفتح التاء وکسر الہیم اور بکسر ہا اور

بضم ہما تین طریقہ پر ضبط کیا گیا ہے ترمذ دریا ہے جیون

کے ساحل پر ایک بڑا شہر تھا۔ جیون بہت بڑا دریا ہے تاریخی اہمیت کا حامل ہے وسط ایشیا کو قطع

کرتا ہوا بحیرہ چین میں جا کر گرتا ہے۔ لفظ ماوراء النہر سے یہی دریا مراد ہوتا ہے۔ مصنف ترمذ شہر سے

چھ فرسخ کے فاصلہ پر ایک گاؤں "بوغ" کے رہنے والے تھے۔ ۲۹ھ میں پیدائش ہوئی اور ۳۹ھ میں وفات

ہوئی۔ تھوڑی سی عمر میں انھوں نے اپنے شہر کے مقامی علماء و محدثین سے علم حاصل کیا بعد ازاں مصر، شام

مجاز، عراق وغیرہ میں جا کر باقاعدہ تحصیل علم میں مشغول ہوئے۔ حافظہ نہایت اعلیٰ درجہ کا تھا۔ ایک مرتبہ کا

واقعہ ہے کہ امام ترمذی نے ایک شیخ کی کچھ حدیثیں اُن کے کسی تلمیذ سے سُن کر اس خیال سے قلم بند کر لیں کہ

جب کبھی اس شیخ سے ملاقات ہوگی تو بلا واسطہ ان سے ان احادیث کی اجازت لے لوں گا۔ چنانچہ امام

ترمذی کو سفرِ حج میں ایک مقام پر جب یہ علم ہوا کہ شیخ مذکور یہاں موجود ہیں تو فوراً اُن کے پاس حاضر

ہوئے اور عرض کیا کہ آپ کی روایت کردہ کچھ حدیثیں میرے پاس قلم بند ہیں میں ان کو لاتا ہوں آپ

ان کی اجازت مرحمت فرمادیں۔ شیخ نے اس درخواست کو منظور فرمایا۔ امام ترمذی اپنے مقام پر

آئے اور جلدی میں ان مسودات کے بجائے سادے کاغذ غلطی سے لے آئے۔ شیخ نے تحدیث شروع کی۔

اتفاق سے شیخ کی نظر جب اُن کے کاغذات پر پڑی تو نہایت برہم ہوئے اور فرمایا کیا تم مذاق کرتے

ہو تمہارے کاغذات میں تو کوئی حدیث بھی موجود نہیں حالانکہ تم نے ابھی کہا تھا کہ میرے پاس آپ کی

لہ ہو نہر عظیم من نہر آسیا الغربیہ مخرجہ من بختی کوہ بین التتر الصیلیہ و ترکستان فی جبال

البور علی نحو ۱۵۶۰ قدم فوق سطح البحر و هو یجری الی الجہۃ الغربیہ علی الاکثر مار فی خیار

و بخاری ویصب فی بحیرات اورال۔ (معجم البلدان ص ۱۹ جلد ۲)

۷۔ یہ واقعہ حق کے پاس اسی تفصیل کے ساتھ محفوظ ہے اگرچہ العرف الشذی اور معارف مدینہ میں اس سے مختلف

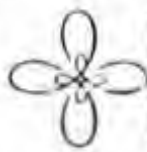
اور نہایت مختصر طور پر مذکور ہے، مگر معارف السنن ص ۵۱ جلد ۱ میں علامہ بنوری رحمہ اللہ نے اسی تفصیل کے ساتھ

ذکر کیا ہے جس سے احقر کی تائید ہوتی ہے، لہذا یہی صحیح ہے۔

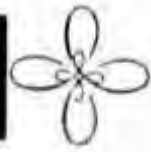
حدیث لکھی ہوئی ہیں۔ امام ترمذیؒ نے واقعہ بیان کیا کہ غلطی سے ان مسودات کے بجائے اگرچہ میں سامنے کاغذ لے آیا ہوں مگر آپ کے پڑھنے سے مجھ کو یہ تمام حدیثیں یاد ہو گئیں اور سب کو ازبر سنا دیا۔ شیخ نے فرمایا تم کو پہلے سے یاد ہوں گی۔ انھوں نے عرض کیا نہیں۔ اس کے بعد شیخ نے امتحان نہایت غریب اور نادر چالیس حدیثیں اُن کے سامنے پڑھیں۔ امام ترمذیؒ نے ان غرائب کو بھی اسی طرح سنا دیا۔ مُصَنَّف کی اس حیرت انگیز قوتِ حافظہ کا حال دیکھ کر اس شیخ نے فرمایا کہ تجھ جیسا شخص میری نظر سے نہیں گذرا۔ دوسرا واقعہ حضرت شیخ الہند قدس سرہ سے منقول ہے (اگرچہ ہماری نظر سے یہ واقعہ کہیں نہیں گذرا مگر حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ کی نظر اور مطالعہ تاریخ بھی بہت وسیع تھا۔ کذا اقال الشیخ المدنی قدس سرہ) کہ مُصَنَّف جب آخر عمر میں خوفِ خداوندی کی وجہ سے روتے روتے نابینا ہو گئے تو سفرِ حج پیش آیا اونٹ پر سوار تھے اچانک ایک مقام پر سر جھکا لیا۔ رفقائے سفر نے اس کا سبب دریافت کیا تو فرمایا یہاں ایک درخت تھا جس کی شاخیں اور ٹہنیاں اتنی نجی تھیں کہ اونٹ پر سوار ہونے کی حالت میں انسان اس کے نیچے سے بغیر سر جھکائے ہوئے نہیں گزرتا تھا اس لئے میں نے یہاں سر جھکا لیا۔ رفقائے سفر نے وہاں کی زمین کو بالکل صاف دیکھ کر انکار کیا۔ مُصَنَّف نے اس پر شدت کے ساتھ اصرار کرتے ہوئے فرمایا تحقیق کرو اگر میرا قول غلط ثابت ہوا تو میں آج سے روایتِ حدیث ترک کر دوں گا۔ چنانچہ جب وہاں کے رہنے والوں سے معلومات کیں تو معلوم ہوا کہ فی الواقع کافی عرصہ پہلے اس قسم کا درخت یہاں تھا مگر راہ گروں کی دشواری کے پیش نظر اس کو کاٹ دیا گیا۔ امام ترمذیؒ علیہ الرحمۃ امام بخاریؒ کے ارشاد تلامذہ میں سے ہیں مگر باوجود اس کے امام بخاریؒ نے بعض احادیث اُن سے بھی حاصل کی ہیں، چنانچہ ترمذیؒ مکتبہ جلد ۲ پر ہے عن ابی سعید قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لعلی یا علی لا یحل لاحد ان یجنب فی ہذا المسجد غیری وغیرک اس حدیث کے متعلق امام ترمذیؒ نے فرمایا ہے ہذا حدیث حسن غریب لا نعرفہ الا من ہذا الوجه وقد سمع محمد بن اسمعیل منی ہذا الحدیث واستغربہ۔ دوسری حدیث حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی ترمذیؒ ص ۱۶۳ جلد ۲ میں ہے جس کے بعد فرمایا ہے قال ابو عیسیٰ سمع منی محمد بن اسمعیل ہذا الحدیث اس سے معلوم ہوا کہ امام ترمذیؒ امام بخاریؒ کے جس طرح شاگرد ہیں اسی طرح امام بخاریؒ کے بعض احادیث

میں استاذ بھی ہیں۔ اسی وجہ سے تہذیب التہذیب میں ہے کہ امام بخاریؒ نے امام ترمذیؒ سے فرمایا کہ جتنا فائدہ میں نے تم سے حاصل کیا ہے وہ زیادہ ہے بہ نسبت اس کے کہ جتنا فائدہ تم نے مجھ سے حاصل کیا۔ اس میں اگرچہ امام بخاریؒ نے انکساری سے کام لیا ہے لیکن مُصنّف کی عظمت بہر حال ظاہر ہوتی ہے۔

(۳۰ سوال ۱۳۶۸ھ)



الدَّرْسُ الْخَامِسُ



مُصنّف نے اپنی اس کتاب میں حسب ذیل خصوصیات کو ودیعت

جامع ترمذی کی خصوصیات

رکھا ہے ① ہر حدیث کے درجات (صحی، حسن، غریب، ضعف وغیرہ) بتاتے ہیں جس سے ہر شخص کے سامنے حدیث کی پوری حقیقت کھل کر آ جاتی ہے ② احادیث کے رُوایۃ کی جرح و تعدیل کرتے ہیں اُن میں اگر کوئی ضعف یا کمزوری ہوتی ہے اُس کو واضح کر دیتے ہیں اسی طرح جن رُوایۃ کے متعلق تعدیل و توثیق کی ضرورت محسوس کرتے ہیں تو اس کو بھی بیان کر دیتے ہیں۔ ③ غریب الاستعمال الفاظ کی تشریح کر دیتے ہیں ④ اختلاف مذاہب میں بالعموم ہر ایک کے راجح قول کو ذکر کر دیتے ہیں ⑤ احادیث کے اندر بظاہر جو تعارض ہوتا ہے اُس کو رفع کرنے کی سعی کرتے ہیں ⑥ نیز حدیث کو ذکر کر دینے کے بعد اُس کے تمام متابعات و شواہد کی طرف اجمالی طور پر اشارہ کر کے تکرار سے بچ جاتے ہیں ⑦ ائمہ اربعہ کے مذاہب کو ذکر کر کے دلائل بھی پیش کرتے ہیں ⑧ یہ بھی بتلاتے ہیں کہ یہ حدیث معمول پہ ہے یا متروک العمل ہے ⑨ راوی اگر نام کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے تو عند الضرورت اس کی کُنیت ذکر کر دیتے ہیں اور اگر کُنیت مذکور ہو تو اس کا نام بیان کر دیتے ہیں۔ بہر حال اپنی مذکورہ بالا خصوصیات کی وجہ سے یہ کتاب بے مثل ثابت ہوئی کیونکہ ہر شخص اس سے مستفید ہو سکتا ہے انہی فوائد کے لحاظ سے بعضوں نے اس کو صحیحین پر ترجیح دی ہے۔ امام ترمذیؒ نے اس کتاب کو لکھ کر حجاز، عراق، خراسان وغیرہ کے علماء کے سامنے پیش کیا۔ سب نے اس کو نہایت پسند کیا۔ اس کے بعد مُصنّف نے اس کو شائع کیا۔

لہ قال ابو اسمعيل الهروي هو انفع عندي من الصحيحين لان كل واحد يصل للفائدة منه وهما (اي الصحيحين) لا يصل اليها منهما الا العالم المتبحر

طریق تدریس صحاح ستہ

چونکہ فقہی مباحث ترمذی میں مکمل طور پر آجاتے ہیں اس لئے بخاری

میں تراجم ابواب وغیرہ کو بیان کیا جاتا ہے۔ ابوداؤد میں فقہی بحث

مختصر طور پر کافی ہے باقی سندوں پر بحث کرنا اس میں زیادہ ضروری ہے۔ مسلم شریف میں اس کا مقدمہ

اور کتاب الایمان زیادہ اہم ہے باقی جگہ مختصر بحث کافی ہے۔ نسائی اور ابن ماجہ میں عبور علی الاحادیث

مقصود ہوتا ہے۔ الحافظ لغت ظاہر ہے لیکن اصطلاح محدثین میں حافظ وہ ہے جو تمام رجال احادیث

پر عبور رکھتا ہو۔ بعض کے نزدیک وہ ہے کہ جتنی حدیثیں اس کو محفوظ ہوں وہ غیر محفوظ سے زائد ہوں بعض

کے نزدیک وہ ہے جس کو ایک لاکھ حدیثیں یاد ہوں۔ حجتہ وہ ہے جس کو تین لاکھ حدیثیں یاد ہوں۔

حاکم وہ ہے کہ سند و متن جرح و تعدیل، تاریخ تمام ہی تفصیلات کے ساتھ اس کے احاطہ علم میں

ساری حدیثیں ہوں۔

پہلے زمانہ میں حافظ نہایت قوی ہوتے تھے، چنانچہ ابوالعباس سفاح جو بنو عباس کا پہلا

خلیفہ ہے ہر قصیدہ کو صرف ایک مرتبہ سن کر یاد کر لیتا تھا۔ اس کا غلام دو مرتبہ میں اور باندی تین مرتبہ

سننے سے یاد کر لیتی تھی شعرا جب اپنے قصائد مدحیہ انعام حاصل کرنے کی غرض سے خلیفہ کو سنانے کے لئے

حاضر ہوتے تو خلیفہ اُن سے یہ شرط کر لیتا تھا کہ ایسا قصیدہ سنانا جو تم سے پہلے کسی نے نہ کہا ہو۔ شاعر

جب پڑھتا تو خلیفہ کو ایک مرتبہ سننے سے یاد ہو جاتا اور ازبر سن کر کہہ دیتا کہ یہ تمہارا نہیں ہے یہ تو مجھ کو

بھی یاد ہے اگر یقین نہ آئے تو میرے غلام سے بھی سن لو اس کو بھی یاد ہے۔ غلام کو بھی دو مرتبہ سن کر چونکہ

یاد ہو جاتا تھا اس لئے وہ بھی سنا دیتا پھر کہتا کہ میری باندی کو بھی یاد ہے باندی بھی سنا دیتی۔ اسی طرح بہت

سے شعرا بخل اور شرمندہ ہو کر انعام سے محروم ہو کر واپس چلے جاتے تھے۔ اصمعی کو جب یہ معلوم ہوا تو چونکہ یہ

۱۔ یہاں اشکال یہ ہوتا ہے کہ سفاح کا دور خلافت تو اصمعی کی طفولیت کا زمانہ تھا کیونکہ اصمعی کی ولادت ۱۲۲ھ یا

۱۳۲ھ میں ہوئی ہے (مرقاة ۱ جلد ۱) وکانت ولادة اصمعی سنة اثنين و قبيل ثلاث وعشرين ومائة

(ابن خلکان ۱ جلد ۱) اور سفاح کی خلافت ۱۳۲ھ سے ۱۳۶ھ تک رہی (کما فی تاریخ الخلفاء) اس لئے

اصمعی کا سفاح کے دور خلافت میں اس قدر حد کمال کو پہنچ جانا ناممکن ہے۔ اب یا تو احقر کے سننے کا فرق ہے یا واقعہ

(سید مشہود حسن حسنی عفر لا)

کسی ادبی کتاب کا ہے جس کی صحت ضروری نہیں۔

بہت بڑے حافظ اُغت تھے، ایک قصیدہ کو جو تمام تر الفاظ غریبہ پر مشتمل تھا ایک بڑے پتھر پر لکھ کر خلیفہ کے پاس گئے۔ خلیفہ نے اپنی شرط کو پیش کیا انھوں نے اس کو منظور کر لیا مگر انھوں نے یہ کہا کہ اگر میں نے آپ کی شرط کے مطابق قصیدہ سنا دیا تو مجھ کو اس پتھر کے ہموں سونا انعام میں دیا جائے گا۔ خلیفہ نے اس شرط کو مان لیا۔ چنانچہ اُصمعی نے اپنا قصیدہ سنانا شروع کیا ایک مصرع پڑھ کر معلوم کرتے کہ بتائیے مجھ سے پہلے کسی نے کہا ہے؟ بادشاہ کہتا کہ نہیں۔ الفاظ غریبہ کی وجہ سے اس کو یاد بھی پورے طور پر نہ ہوتا دوسرے یہ اندیشہ کہ اگر ایک مصرع میں نے سنا بھی دیا تو دوسرے مصرع کا جب مجھ سے مطالبہ کیا جائے گا تو اُس کو کس طرح سناؤں گا کیونکہ وہ تو اُصمعی کے پاس لکھا ہوا موجود ہے اس بنا پر خلیفہ کے لئے یہ کہنا ناممکن ہو گیا کہ یہ قصیدہ مجھے بھی یاد ہے، غرض یہ کہ شرط کے مطابق اس پتھر کے ہم وزن سونا خلیفہ نے ان کو انعام میں دیا۔ جب اُصمعی رخصت ہوئے تو خلیفہ نے کہا کہ یہ کوئی مکار آدمی معلوم ہوتا ہے۔ لوگوں کو اُن کے پیچھے دوڑایا۔ لوگ ان کو واپس لائے خلیفہ نے معلوم کیا کہ تم کون ہو؟ انھوں نے کہا کہ میں اُصمعی ہوں۔ خلیفہ نے کہا کہ تم نے ایسا کیوں کیا؟ اُصمعی نے جواب دیا کہ آپ چونکہ شعراء کو محروم واپس کر دیتے تھے اس لئے اُن کے مفاد کے پیش نظر میں نے ایسا کیا۔ خلیفہ نے کہا کہ آئندہ ایسا نہ کرنا۔ انھوں نے جواب دیا کہ شرط یہ ہے کہ آپ بھی آئندہ کسی کو محروم واپس نہ کریں۔ اسی طرح ثحبۃ الفکر ص ۲۵ کے حاشیہ پر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا واقعہ مذکور ہے کہ جب امام بخاری بغداد میں پہنچے تو وہاں کے محدثین نے امام بخاری کے امتحان کی غرض سے تلوحدیثوں کو منتخب کر کے دس آدمیوں پر دس دس حدیثیں تقسیم کیں انھوں نے ان احادیث کی سندوں میں اس طرح تبدیلی کر دی کہ ایک حدیث کی سند دوسری حدیث سے جوڑ دی امام بخاری سب کو سنتے رہے اور فرماتے رہے لا اعرفہ اب جب یہ سلسلہ ختم ہوا تو امام بخاری نے تمام احادیث کو اُن کی اصلی سندوں کے ساتھ ازبر سنا دیا۔ سن تین سو ہجری کے بعد عام طور پر ایسے حافظے نہیں رہے۔

(۲ ذوالقعدہ ۳۶۹ھ)

الدَّرْسُ السَّادِسُ

اصطلاح میں لفظ کتاب مختلف الانواع چیزوں کے مجموعہ کو کہتے ہیں۔
والباب انما یوتی ابہ اذا كانت المسائل مختلفۃ الفصل اور فصل

ابواب الطہارۃ

متحد الاصناف اشیاء کے مجموعہ کو کہتے ہیں۔ اگرچہ طہارت مختلف الانواع چیز ہے اس لئے مُصَنَّف کو کتاب الطہارت کہنا چاہئے تھا مگر چونکہ ابواب جمع ہے اس لئے اس صورت میں یہ کتاب کے مراد ہو جاتا ہے اس بنا پر دونوں کا مفاد ایک ہی ہوگا۔ طہارت کو صلوٰۃ پر اس لئے مقدم کیا کہ طہارت نماز کے لئے شرط ہے اور شرط مشروط سے مقدم ہو ا کرتی ہے۔ شرط صلوٰۃ اگرچہ اور بھی ہیں مگر طہارت کو مقدم کرنے کی وجہ یہ ہے کہ حاکم مطلق خدائے برتر کی بارگاہ میں داخل ہونے کے آداب میں سب سے پہلی چیز نجاست حکمیہ و حقیقیہ سے پاک ہونا ہے نیز اس کے مباحث بھی کثیر ہیں برخلاف دیگر شروط کے کہ اُن کے مباحث قلیل ہیں اس لئے اس کو تمام شروط صلوٰۃ پر مقدم کیا۔ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِمَامُ بَخَارِيِّ، إِمَامُ تِرْمِذِي رَحِمَهُمَا اللَّهُ نَبِيٌّ بَدَعَ رَفَضَ وَخَرَجَ وَغَيْرُهُ كَثِيرٌ لَمْ يَنْظُرْ صِرْفَ مَرْفُوعَاتٍ كَوَضَّحَ كَيْفَ هُوَ اِسْمُ مَقْصِدٍ كَيْفَ تَحْتِ اِمَامِ تِرْمِذِيؒ نَے اس جگہ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ فرمایا۔ رسول اور نبی موحی الیہ ہونے کے اعتبار سے آپس میں ایک دوسرے کے مراد ہیں۔ دیگر قیودات لگا کر ان میں فرق کر لیا جاتا ہے جو لوگ رسول کے لئے مامور بالتبلیغ ہو نا یا صاحب شریعت یا صاحب کتاب ہو نا شرط قرار دیتے ہیں وہ نبی کو اعم اور رسول کو اخص قرار دیتے ہیں۔ نبی نباء بمعنی خبر سے ماخوذ ہے اس کو مُخْبِر (اسم فاعل) اور مُخْبَر (اسم مفعول) دونوں کے معنی میں لیا جاسکتا ہے اور اگر اس کو نبوة بمعنی بلندی سے مشتق مانا جائے تو وجہ تسمیہ درجات کی بلندی ہوگی۔ رسول اللہ میں اصناف اور النبی کے اندر الف ولام عہد خارجی کا ہوگا۔ حضور یعنی موجودگی اس کا قرینہ ہے، جس طرح الیوم (آج کا دن) میں حضور یوم قرینہ ہے بہر حال تعین کسی بھی نوعیت سے ہو جائے وہ عہد خارجی ہونے کے لئے کافی ہے۔ یہاں رسول اللہ اور عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم میں تعین بوجہ حضور کے ہے اگر کوئی دوسرا رسول مراد ہو تو اُس کے لئے اس کے مطابق قرائن کا ہونا ضروری ہوگا۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم پر پوری عمر میں ایک مرتبہ درود پڑھنا فرض ہے لان الامر لا یقتضی التکرار لہذا آپ کے نام انامی کے ساتھ ہر مرتبہ درود پڑھنا فرض نہ ہوگا بلکہ واجب کے درجہ میں ہوگا، البتہ اگر ایک ہی مجلس میں چند مرتبہ نام لیا گیا تو پھر ایک مرتبہ درود پڑھنا کافی ہوگا امام شافعی علیہ رحمۃ نمازیں درود کی فرضیت کے قائل ہیں۔ قاضی عیاض کہتے ہیں تخریجہ الشافعی ولم یقل بہ احد۔ امام احمد بن حنبلؒ اور امام نوویؒ وغیرہ نے لفظ صلعم لکھنے اور پڑھنے کو سختی سے

منع کیا ہے اگر بالفرض لکھا جائے تو کم از کم پڑھانے جائے۔

باب ماجاء لا تقبل صلوٰۃ بغیر طہوس۔ ترجمۃ الباب گویا مُصَنَّف کی طرف سے ایک دعویٰ

ہے جس کی دلیل حدیث مذکور فی الباب ہے۔ اس جگہ لفظ صلوٰۃ نکرہ تحت التثنی واقع ہے جو عموم کا فائدہ دیتا ہے لہذا نماز جنازہ، سجدہ تلاوت، سجدہ شکر وغیرہ جو حکماً صلوٰۃ ہیں سب کو شامل ہے۔ اب قبول دو قسم پر ہے قبول صحت اور قبول اثابت۔ مامورات کو بمع فرائض و واجبات احکام شرعیہ کے مطابق ادا کرنا قبول صحت ہے جس کا مفاد یہ ہے کہ مکلف فارغ عن الذمہ ہو جائے گا اب اس کو دوبارہ ادا کرنے کی ضرورت نہیں۔ ادائیگی کے بعد مولائے کریم کی طرف سے اس پر اجر و ثواب کا ترتیب قبول اثابت کہلاتا ہے لفظ قبول ان دونوں معنی میں استعمال ہوتا ہے جیسا کہ حدیث میں آتا ہے لا یقبل اللہ صلوٰۃ حائض بغیر خیماریاں بالاتفاق قبول صحت مراد ہے کیونکہ سر کا چھپنا نماز کی حالت میں عورت کے لئے فرض ہے۔ یہی دوسری صورت یعنی قبول سے قبول اثابت مراد ہو تو اس کی مثال یہ حدیث ہے لا یقبل اللہ صلوٰۃ الا بق حیٰ یرجع الی مولاه او کما قال اس حدیث میں قبول سے قبول اثابت مراد ہے۔ اب لا تقبل میں نفی مطلق قبول کی ہے جو دونوں قسموں کو شامل ہے تمام ائمہ کا یہی مذہب ہے بحرام مالک علیہ الرحمہ کے کہ ان کے نزدیک نجاست حکمی سے طہارت تو بے شک ضروری ہے مگر نجاست حقیقی میں ان کے دو قول ہیں۔ ایک میں ضروری دوسرے میں مسنون لیکن اگر اثنائے صلوٰۃ میں کسی نے مُصلیٰ پر نجاست ڈال دی تو اس نجاست طاریہ میں امام مالک کا عدم فسادِ صلوٰۃ کا ایک ہی قول ہے لہذا امام مالک علیہ الرحمہ اس جگہ قبول سے قبول اثابت مراد لیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ نجاست حقیقیہ سے طہارت کے بغیر نماز تو صحیح ہو جائے گی البتہ اس صورت میں اجر و ثواب کا مستحق نہ ہوگا۔ جمہور ائمہ اور بعض مالکیہ اس پر مُتفق ہیں کہ قبول سے قبول صحت مراد ہے لہذا ان کے نزدیک نجاست حقیقیہ سے طہارت کے بغیر نماز نہ صحیح ہوگی اور نہ اس پر اجر و ثواب مرتب

لہ فقال قوم ان ازالة النجاسات واجبة وبہ قال ابو حنیفۃ والثاقبی وقال قوم ازالہا مستحبہ موکدۃ و لیست بفرض وقال قوم ہی فرض مع الذکر ساقطۃ مع النسیان و کلا ھذین القولین

(سداۃ المجتہد ص ۳۷ جلد ۱)

عن مالک واصحابہ۔

ہوگا۔ امام مالک استدلال میں لا یقبل اللہ صلوٰۃ الابن المپیش کرتے ہیں جمہور ائمہ کی طرف سے حسب ذیل جوابات دیئے جاتے ہیں۔ اولاً یہ کہ اگر قبول اور صحت دونوں کو مرادف مان لیا جائے تو بات بالکل صاف ہو جاتی ہے۔ اس صورت میں لا یقبل اللہ صلوٰۃ الابن کو کنا یہ عن عدم الرضا پر محمول کیا جائے ثانیاً یہ کہ قبول اثبات ہی مراد لیا جائے مگر حسب وعدہ الہی ترتیب ثواب کے لئے صحت لازم ہے اس لئے مجاز قبول سے صحت مراد ہے تیسرا جواب یہ کہ ہم نے مانا لا یقبل سے لایشاب ہی مراد ہے لیکن صحت اب بھی مسکوت عنہ کے درجہ میں ہے اس کو دوسری حدیث مفتاح الصلوٰۃ الطہور میں بیان کر دیا گیا کہ طہارت نماز کی اہلیت کے لئے شرط ہے اس بنا پر بغیر طہارت کے نماز بھی صحیح نہ ہوگی۔ چوتھا جواب یہ کہ لا تقبل فعل مضارع ہے فعل میں تین چیزیں ہو کرتی ہیں۔ فاعل۔ زمانہ۔ حدث یعنی مصدری۔ لہذا مصدر لا تقبل میں نکرہ تحت النفی واقع ہوا ہے جو عموم کا فائدہ دیتا ہے۔ اس اثبات اور صحت دونوں ہی تحت النفی آکر منتفی ہو گئے۔ طہور بفتح الطاء وہ چیز جس سے طہارت کی جائے اور بضم الطاء مصدر ہے پہلی صورت میں مجاز بالحذف ہوگا تقدیر عبارت یہ ہوگی لا تقبل صلوٰۃ بغیر استعمال الماء (او التراب عند عدم القدرة على الماء) الذی یطہر بہ۔ (۳ رد والقعدہ ۳۶۸)

الدَّرْسُ السَّابِعُ

مسئلہ فَاَقْدُ الطَّهْوَرِیْنَ
اگر کسی نے کسل یا استخفاف کی بنا پر بغیر طہارت کے نماز پڑھی تو بوجہ استخفاف کے فقہار اس پر کفر کا حکم لگاتے ہیں البتہ اگر نماز میں کسی کا وضو ٹوٹ گیا اور شرم و حیا کی وجہ سے اس نے یوں ہی نماز پڑھ لی تو یہ مختلف فیہ ہے۔ باقی ایسی صورت میں حکم یہ ہے کہ ایہام رعات کرتے ہوئے ناک پکڑ کر رکھ جائے۔ دوسرا مسئلہ فَاَقْدُ الطَّهْوَرِیْنَ کا ہے بعض حضرات نے تو یہ فرمایا کہ یہ ناممکن ہے بعض نے یہ صورت بتائی کہ ایک شخص ایسے قید خانہ میں مقید ہو جس کی زمین در دیوار وغیرہ سب نجس ہوں مگر اس زمانہ میں ریل، ہوائی جہاز وغیرہ سواریاں

لہ قلت ولعل لفظ الطہور فی قولہ علیہ السلام مبنی علی ہذہ المسکتۃ لانتہ یشمل الماء والتراب عند عدم القدرة على الماء۔ (سید مشہود حسن حسنی غفرلہ)

نہیں تھیں جو انسان کے اپنے قابو میں نہیں ہیں اُن میں بسا اوقات فقہ طہورین کی نوبت آجاتی ہے اس کے اندر امام نوویؒ نے شرح مسلم میں امام شافعی علیہ الرحمہ کے چار قول نقل کئے ہیں ① اسی حالت میں نماز پڑھنا واجب ہے اور جب قدرت علی الطہارت ہو تو اس کی قضا کرے ② نماز پڑھنا حرام ہے قضا واجب ہے ③ نماز پڑھنا مستحب ہے قضا واجب ہے ④ نماز پڑھنا واجب ہے قضا واجب نہیں۔ امام نووی نے قول رابع کے متعلق یہ کہا کہ یہ امام مزنی کا پسندیدہ و ممتاز ہے اور تمام اقوال میں از روئے دلائل اقویٰ ہے کیونکہ حضور علیہ السلام کا ارشاد ہے اِذَا مَرَّ بِكُمْ بِأَمْرٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ سَلَامٌ شَرِيفٌ اب وجوب اعادہ کے لئے کسی امر جدید کا ہونا ضروری ہے اور وہ یہاں مفقود ہے۔ ان میں قول ثانی امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب ہے۔ قول ثالث یعنی تشبہ بالمصلین امام ابو یوسف کا مذہب ہے امام محمدؒ نے دونوں روایتیں ہیں۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ طہارت کو شریعت نے اہلیت ادا کے لئے شرط قرار دیا ہے اس لئے جب اہلیت ہی مفقود ہوگئی تو نماز کا سوال ہی نہیں۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ بعد الاقامت مسافر اور بلوغ صبی فی وسط النہار کے بارے میں فقہاء کے اس حکم پر کہ یہ تشبہ بالصائمین کریں قیاس کرتے ہوئے فاقد الطہورین کو بھی تشبہ بالمصلین کا حکم دیتے ہیں۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا بھی اسی قول کی طرف رجوع منقول ہے۔ (وَعَلَيْهِ الْفَتْوَى)

وَلَا صَدَقَةٌ مِنْ غُلُولٍ۔ غُلُول بضم الغین ہے اس کے معنی مال غنیمت میں خیانت کرنا ہے شریعت کا قاعدہ ہے کہ مال غنیمت میں قبل التقسیم کسی کو تصرف کا حق نہیں بجز ان چیزوں کے جن کی جہاد میں استعمال کرنے کی ضرورت پیش آئے مثلاً تلوار، گھوڑا وغیرہ یا کھانے پینے کی وہ چیزیں جنہیں رکھنے سے اندیشہ فساد ہو مثلاً روٹی، دودھ، سالن وغیرہ ان کا مناسب طریقہ پر استعمال بغیر اذن الامام بھی جائز ہے۔ اس بلکہ غُلُول سے مطلقاً مال حرام مراد ہے لفظ غُلُول ذکر کرنے میں اس طرف اشارہ مقصود ہے کہ مال غنیمت میں جب کہ خیانت کرنے والے کا خود اپنا بھی حق ہے پھر بھی اس مال میں سے صدقہ غیر مقبول ہے تو دیگر اموال محرمہ سے تصدق بدرجہ اولیٰ بطریق دلالة النص نامقبول ہوگا۔ حتیٰ کہ بعض علماء نے یہاں تک کہا کہ اگر کوئی شخص مال حرام سے بربیت تحصیل ثواب صدقہ کرے گا تو وہ کافر ہو جائے گا اس سے معلوم ہوا کہ اس صدقہ پر اثبات وصحت دونوں میں سے کسی کا بھی ترتیب نہ ہوگا۔ اس پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ فقہاء فرماتے ہیں اگر کسی

کے پاس مال حرام بلا کسی عقد کے مثلاً سرقہ وغیرہ سے حاصل ہوا تو اس کے لئے اصل مالک کی طرف واپس کرنا ضروری ہے مالک نہ ملے تو تصدق واجب ہے اسی طرح اگر عقود فاسدہ سے حاصل کیا ہوا مال ہے تو وہ بھی واجب التصدق ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مال حرام سے تصدق صحیح ہو جائے گا اور ولا صدقۃ من غلول کے اندر قبول اثبات سراد ہے نہ کہ قبول صحت اور چونکہ یہ معطوف ہے لا تقبل صلوة پر اس لئے وہاں بھی قبول اثبات ہی مراد لینا ہوگا جس سے صاف طور پر امام مالک کا مذہب ثابت ہو جاتا ہے اس اشکال کا ایک جواب تو یہ ہے کہ تصدق کے اس حکم سے فقہاء کا مقصد صرف دفع وبال ہے کیونکہ اس مال کا نہ اپنے اوپر صرف کرنا جائز ہے اور نہ استہلاک و اضاعت جائز اس لئے اب بجز اس کے دفع وبال کی اور کوئی صورت نہیں کہ اس کا تصدق کر دیا جائے۔ یا قی وَلَا تَتَّبِعُوا الْاُخْبِیْثَ الْاِیْدِیْنَ خَبَاثَتِ حَسٰی یعنی مٹنا گناہ مراد ہے نہ کہ خباثت حکمی۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں بطور صنعت استیہام معطوف علیہ میں قبول صحت اور معطوف میں قبول اثبات مراد لے لیا جائے تو کوئی اعتراض کی بات نہیں قال ہناد فی حدیثہ الا بظہور۔ اگر بغیر ظہور کے اندر لفظ غیر بمعنی الا ہو تو دونوں کا مفاد ایک ہی ہوگا اور نہ تو حصر میں فرق ہو جائے گا۔ قال ابو عیسیٰ ہذا الحدیث اصحہ شیء فی ہذا الباب و احسن۔

اقسام حدیث

قبل اس کے کہ اس عبارت پر کلام کیا جائے مقدمہ کے طور پر اقسام حدیث کو سمجھ لینا ضروری ہے۔ علم اصول حدیث میں صحت و سقم قوت و ضعف وغیرہ کے لحاظ سے احادیث کی بہت سی اقسام بیان کی جاتی ہیں منجملہ اُن کے متواتر ہے۔ متواتر اس خبر کو کہتے ہیں جس کے ناقلین ہر زمانہ میں اتنی کثرت سے ہوں کہ اُن کا تو اوطو علی الکذب عقلاً محال و ناممکن ہوا اور اس خبر کی انتہا کسی امر حسی پر ہو۔ اس خبر سے علم قطعی و یقینی حاصل ہوتا ہے۔ مشہور وہ ہے جس کے رواۃ دو صحابہ کے بعد متواتر کو پہنچ گئے ہوں اس کو مستفیض بھی کہتے ہیں بعض نے ان میں فرق کیا ہے کہ مستفیض وہ ہے جس کے رواۃ کی تعداد ہر طبقہ میں مساوی ہو اور مشہور اس سے عام ہے۔ فقہاء نفس خبر کی تین قسمیں کرتے ہیں۔ متواتر، مشہور، واحد۔ برخلاف محدثین کے کہ یہ حضرات خبر مشہور کو احادیث میں داخل کرتے ہوئے نفس خبر کی صرف دو قسمیں متواتر و احاد مانتے ہیں۔ اب اگر خبر واحد میں ظن غالب بصدق الرواۃ ہو

تو وہ مقبول کہلاتی ہے ورنہ تو مردود ہوگی۔ بعض نے یہ کہا کہ اگر ظن غالب بکذب الرواۃ ہو تو مردود اور اگر کوئی ظن نہ ہو تو وہ خبر مشکوک کہلاتی ہے۔ حدیث مقبول تین قسم پر ہے صحیح، حسن، ضعیف۔ صحیح وہ ہے جس میں حسب ذیل پانچ شرطیں پائی جاتی ہوں۔ عدالت، ضبط، اتصال، سند، خلوص عن الشذوذ، خلوص عن العلة۔ راوی کے اندر وہ بلکہ جو اس کو ارتکاب کبار، اصرار علی الصفات و دیگر امور خسیہ خلاف مروۃ کے ارتکاب سے باز رہنے پر آمادہ کرے اس کو عدالت کہتے ہیں۔ "ضبط تام" اس کی دو قسمیں ہیں۔ ضبط صدر، ضبط کتابت۔ ضبط صدر یہ ہے کہ راوی اپنی احادیث مسموعہ من الشیخ کو اپنے حفظ پر اعتماد کرتے ہوئے ہر وقت سننے پر قدرت رکھتا ہو۔ ضبط کتابت یہ ہے کہ راوی نے احادیث مسموعہ من الشیخ کو بوقت سماع قلم بند کر کے ہر قسم کے غفل سے محفوظ رکھا ہو۔ تام الضبط سے مراد وہ راوی ہے جس کی اصابت فی الروایۃ زیادہ ہو اور خطائی الروایۃ کم ہو۔ ورنہ تو یہ تام الضبط نہ ہوگا۔ ضبط تام کے درجات بھی مختلف ہیں۔ اتصال سند یہ ہے کہ حدیث کی سند میں انقطاع و سائط نہ ہو، اگر کوئی واسطہ محذوف ہوگا تو اس کی چند صورتیں ہیں اگر ابتداء سند میں تابعی کے اوپر صحابی کا واسطہ محذوف ہے تو وہ مرسل ہے اور اگر آخر سند میں مُصَنَّف کی جانب سے ایک یا چند واسطے محذوف ہوں تو وہ معلق ہے اور اگر وسط سند میں علی سبیل التوالی دو یا چند واسطے محذوف ہیں تو وہ معضل ہے۔ اگر یہ چند واسطے علی سبیل التوالی محذوف نہ ہوں بلکہ مختلف جگہوں سے محذوف ہوں یا صرف ایک واسطہ محذوف ہو تو ان دونوں صورتوں میں اس کو منقطع کہیں گے۔ مدلس اس کو کہتے ہیں کہ راوی اپنے اُستاذ کے واسطہ کو حذف کر کے اُستاذ الاُستاذ سے اس طرح روایت کرے کہ سُننے والا یہ سمجھے کہ راوی کا اُستاذ یہی ہے۔ شذوذ کہتے ہیں کہ راوی کی روایت من ہوا وثق منہ کی روایت کے خلاف ہو۔ علت لغۃً بیماری کو کہتے ہیں، مگر اصطلاح میں ہی امر قاذح فی قبول الروایۃ لا ینظر الا علی ما ہرفن الحدیث اور یہ بعض اوقات قوت بیان سے باہر ہوتی ہے اس کو علت خفیہ کہتے ہیں اب اگر خبر واحد میں یہ پانچوں شرطیں پائی جائیں تو اس کو صحیح لذاتہ کہتے ہیں اور اگر راوی تام الضبط نہیں مگر بقیہ شرائط پائے جاتے ہوں تو وہ حسن لذاتہ ہے اب اگر کثرت طرق سے اس کا جبر نقصان ہو جائے تو صحیح لغیرہ ہے بشرطیکہ راوی محفوظ الحواس نہ ہو۔ اور اگر کسی قرینہ

مثلاً
سواء رجح کذبہ بان غلب علی الظن کذبہ اذ لم یرجح صدقہ ولا کذبہ فکل منہ مردود (حاشیہ تجلہ الفکر)
۱۔ مقدمہ فتح الملہم شرح مسلم ص ۴

کی بنا پر متوقف فی حدیث (یعنی حدیث مشکوک جس کے اندر صدق و کذب کے دونوں احتمال مساوی ہوں) قابل قبول ہو جائے تو وہ حسن لغیرہ ہے اور اگر ضبط تام کے علاوہ بقیہ شرطوں میں سے کوئی شرط مفقود ہو تو وہ حدیث ضعیف کہلاتی ہے۔ صحیح اور حسن کی یہ تعریفیں اس وقت ہیں جب کہ صیغہ صفت کا بولا جائے اور اگر اکم تفضیل یا مضارع کا صیغہ استعمال کیا جائے گا تو ان معنی کا ہونا ضروری نہیں۔ لغت تو ایسی صورت میں بے شک مفضل اور مفضل علیہ دونوں کا وصف صحت میں اشتراک مفہوم ہوتا ہے مگر اصطلاح میں صحیح ہونا مراد نہ ہوگا بلکہ اصح شئی فی ہذا الباب کا مطلب اس جہ حدیث فی ہذا الباب ہوگا۔ چنانچہ اسی کتاب کے صفحہ ۳ پر مُصَنَّف نے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت کردہ حدیث مفتاح الصلوٰۃ الطہور کے متعلق فرمایا ہے ہذا الحدیث اصح شئی فی ہذا الباب و احسن حالانکہ اس کی سند میں عبداللہ بن محمد بن عقیل راوی متکلم فیہ ہیں مگر امام بخاری علیہ الرحمہ نے توثیق کرتے ہوئے اُن کو مقابل الحدیث فرمایا ہے۔ (مردو القعدہ ۳۶۸)

الدَّرْسُ الثَّامِنُ

مُصَنَّف رحمہ اللہ نے انانیت سے بچنے کے لئے اپنے آپ کو غائب سے تعبیر کرتے ہوئے قال ابو عیسیٰ تحریر فرمایا (فلقد در المصنف) و فی الباب مُصَنَّف نے اپنے علم کے مطابق کہا ہے ورنہ تو ان کے علاوہ دیگر رواۃ سے کبھی یہ روایت مروی ہے۔

باب ماجاء فی فضل الطہور۔ اذا قوض العبد المسلم او المؤمن آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں وصف عبدیت کو ذکر فرمایا ہے۔ تصوف میں عبدیت کے معنی امتثال امر مولیٰ کے ہیں چاہے سمجھے یا نہ سمجھے محض رضائے مولیٰ کے پیش نظر کام کرے۔ اس وصف کو بیان کر کے یہ بتلانا مقصود ہے کہ وضو محض

لہ المراد بذکرہ ہینا ہوا ابی الملیح لا ابو الملیح نفسہ لان الراوی ابوہ و اعلم ان الترمذی مع کونہ جامعاً ذخیرۃ الحدیث فیہ قلیلۃ بخلاف غیرہ من ارباب الصحاح الا انہ یکافئہ بذکرہ فی الباب عن فلان و عن فلان الخ و صنف ابن حجر العسقلانی فی استخراج ما ذکر الترمذی فی الباب و سماہ الملیح فیما قال الترمذی و فی الباب و لکنہ غیر مطبوع و الاسهل لاستخراج احادیثہ المراجعة الی مسند احمد بن حنبل رحمۃ اللہ تعالیٰ۔ (العرف الشذی ص ۲۲)

رضائے الہی کے ارادہ سے ہونا چاہئے خواہ اس کی کوئی علت سمجھ میں آئے یا نہ آئے۔ تاکہ آئندہ ذکر کردہ فضائل کا پورے طور پر استحقاق حاصل ہو سکے۔ یہاں یہ اشکال ہوتا ہے کہ اذا قوضاً کہنے کے بعد فضل کے ذکر کرنے کی بظاہر کوئی ضرورت نہیں۔ جواب یہ ہے کہ اذا قوضاً سے مراد پورا وضو ہے کیونکہ لفظ وضو کا اطلاق پورے وضو پر ہوتا ہے اور یہاں تفصیلی سے انفرادی طور پر ہر عضو کے غسل کو بیان کرنا مقصود ہے اس لئے یہاں لفظ غسل کو استعمال کیا گیا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اذا قوضاً میں مجازاً قرب فعل کو نفس فعل سے تعبیر کیا گیا ہے، جس طرح فَبَلَّغْنِ أَجَلَهُنَّ اور إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ میں قرب فعل کو نفس فعل سے تعبیر کیا گیا ہے لہذا اذا قوضاً کے معنی اذا قارب الوضوء کے ہوں گے۔

خروج من وجهہ۔ اس میں اشکال یہ ہے کہ معاصی اعراض ہیں نہ کہ جواہر اس لئے ان کا خروج کس طرح ممکن ہے۔ جواب یہ ہے کہ خروج خطایا کنایہ عن الغفران ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ خروج خطایا سے مراد ان کے اثرات کا نکلنا ہے جس کو قرآن کریم میں بَلَّ طَبَعَ اللّٰهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ سے بیان کیا گیا ہے نیز بعض احادیث میں آتا ہے کہ جب انسان کوئی گناہ کرتا ہے تو اس کا اثر اس کے قلب پر ایک سیاہ نقطہ کی شکل میں قائم ہو جاتا ہے اس لئے یہاں اسی اثر کا زوال مراد ہے۔ اس صورت میں یہاں مجازاً بالمحذوف ہوگا ای اثر کل خطیئۃ۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ ہم اس کو تسلیم ہی نہیں کرتے کہ خطایا کا کوئی وجود نہیں رہتا۔ بلکہ شرعاً و عقلاً ہر اعتبار سے ان کا وجود ہے جیسا کہ حدیث میں آتا ہے سُبْحَانَ اللّٰهِ وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ تَمْلَأَانِ مَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ۔ نیز وزن اعمال وغیرہ کی نصوص بھی اس پر دلالت کرتی ہیں۔ ان نصوص میں پہلے اگرچہ کچھ تاویلات کی گئی ہیں مگر اس زمانہ میں سائنس کی ایجادات ریڈیو، گراموفون وغیرہ کے سامنے آنے کے بعد تاویلات کی کوئی ضرورت نہیں رہی۔ معلوم ہوا کہ فلاسفہ کا یہ خیال غلط ہے کہ اعراض کا کوئی وجود نہیں رہتا۔ کل خطیئۃ اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ کل خطیئۃ تمام گناہوں کو شامل ہے اس میں صغائر و کبائر دونوں آگئے اس لئے معلوم ہوا کہ وضو سے ہر قسم کے گناہوں کی مغفرت ہو جاتی ہے

لہ قال فی العرف الشذی نافلاً عن الشیخ الاوس قدس اللہ روحہ التحفیق ان لا یقید بالصغائر و یشتمل علی الفاظ الاحادیث لغتہ فی اللغۃ الذنوب العیوب و الخطایا ما لیس بصواب و المعصیۃ نافرمانی و السیئۃ برائی۔ فالمعاصی فی اعلی مراتب الاثم و ذمہا السیئات و ذمہا الخطایا و ذمہا الذنوب (المنہج ص ۱۰۷)

حالانکہ مشہور یہ ہے کہ کبائر بغیر توبہ کے معاف نہیں ہوتے۔ جواب یہ ہے کہ یہاں چونکہ لفظ خطیئة استعمال کیا گیا ہے اور ظاہر ہے کہ خطا میں ارادہ نہیں ہوتا اس لئے معلوم ہوا کہ صفائری مراد ہیں، لیکن اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اسی حدیث میں نظر الیہا وبطشت ید الہ وغیرہ الفاظ یہ بتلاتے ہیں کہ بالارادہ کئے ہوئے گناہ بھی اس میں داخل ہیں۔ لہذا صحیح جواب یہ ہے کہ کبائر اس میں داخل نہیں کیونکہ ان تہتنبوا کبائر ما تنہون الیہ اور الصلوات الخمس والجمعة الی الجمعة ورمضان الی رمضان کفارات لما بینھن اذ لجتنب الکبائر الحدیث (مسلم شریف ص ۱۲۲) وغیرہ نصوص اس پر دلالت کرتی ہیں کہ ایسے مقامات پر تکبیر صفائری مراد ہوا کرتی ہے۔ نظر الیہا بعینہ۔ بعینہ کی قید یا توافق ہے یا یہ کہ اس سے مراد قصد اور تلمذ ہے کیونکہ غیر ارادی طور پر پہلی نظر تو معاف ہے لہذا اس سے نظر ثانی بقصد تلمذ مراد ہے۔ شبہ یہ ہوتا ہے کہ انکھ اور ہاتھ کی خطاؤں کو ذکر کیا، مگر ان کے علاوہ دیگر اعضاء بھی ہیں ان کو کیوں نہیں ذکر کیا۔ جواب یہ ہے کہ یہ روایت مختصر ہے موطا امام مالک صا پر یہی روایت ہے۔ عن عبد اللہ الصناجعی ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا توضأ العبد المؤمن فمضمض خرجت الخطایا من فیہ فاذا استنثر خرجت الخطایا من انفہ فاذا غسل وجهہ خرجت الخطایا من وجهہ حتی تخرج من تحت اشفاء عینہ فاذا غسل ید یه خرجت الخطایا من ید یه حتی تخرج من تحت اظفار ید یه فاذا مسح برأسہ خرجت الخطایا من رأسہ حتی تخرج من اذنیہ فاذا غسل رجليہ خرجت الخطایا من رجليہ حتی تخرج من تحت اظفار رجليہ قال ثم کان مشیة الی المسجد وصلواتہ نافلة لہ۔ اس روایت میں تمام اعضاء کی تفصیل مذکور ہے۔ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ راوی طویل حدیث کو کبھی مختصر کر کے بیان کر دیتا ہے جمہور محدثین کے نزدیک یہ جائز ہے البتہ روایت کو بڑھا کر اضافہ کے ساتھ بیان کرنا ناجائز ہے مگر امام البیہقی رحمہ اللہ دونوں کو منع کرتے ہیں۔ دوسرا شبہ یہ کہ چہرے کے اندر جتنے اعضاء کان ناک زبان وغیرہ ہیں ان میں سے

لہ قال الشیخ المحدث مولانا شبیر احمد عثمانی قدس اللہ روحہ فی فتح الملہم تحت قوله علیہ السلام کفارة لما قبلہا من الذنوب ای جمیع ما قبلہا واذا اتی الکبیرة لم یکن کفارة للجمیع فان هذه الکبیرة ایضاً من الجمیع لامحالة وہی لا تغفر الا بالتوبة وبرحمة اللہ وفضلہ (فتح الملہم ص ۳۹۶)

صرف آنکھ کو کیوں ذکر کیا بقیہ کو کیوں ترک کیا حالانکہ یہ بھی آنکھ کی طرح چہرے میں داخل ہیں حتیٰ کہ زبان تو ان میں اتنی اہمیت رکھتی ہے کہ حدیث میں آتا ہے کہ علی الصبح تمام اعضاء زبان کے سامنے ہاتھ جوڑتے ہیں کہ خدا کے واسطے تو کوئی غلط بات مت کہہ دینا ورنہ تو اس کی مصیبت ہمارے اوپر پڑے گی۔ لہذا زبان کو خاص طور پر ذکر کرنا چاہئے تھا جواب یہ ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مضمضہ میں اس کا ذکر کر دیا ہے کما فی حدیث الموطا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد بطور دلالتہ النص تمام ہی اعضاء وجہ کی تکفیر سیئات ہے کیونکہ آنکھ باوجود اس کے کہ اس کے گناہ نہایت شدید اور اس کی نظر ارتکاب کبار زنا وغیرہ کی اصل ہے، تو جب آنکھوں کے ان شدید گناہوں کی تکفیر ہو جاتی ہے حالانکہ ان کے اندر وضو کا پانی بھی نہیں پہنچتا بلکہ صرف اوپر سے گزر جاتا ہے تو دیگر اعضاء جن میں پانی بھی پہنچتا ہے اور جرم بھی ان کا ہلکا ہے تو ان کی تکفیر ذنوب بدرجہ اولیٰ ہو جائے گی۔ تیسرا جواب یہ کہ آنکھ قلب کی سپاہی اور پیادہ ہے اس لئے اس کو خصوصی طور پر ذکر کیا۔ نقیاً عن الذنوب اس میں یہ اشکال ہے کہ ذنوب جمع کثرت معرف باللام ہے اس لئے تمام اعضاء کے ذنوب اس میں داخل ہو جاتے ہیں خواہ وہ اعضائے مغلولہ ہوں یا غیر مغلولہ۔ جواب یہ ہے کہ یا تو بوجہ قرینہ کے اعضاء مغلولہ ہی کے جمیع ذنوب مراد لئے جائیں یا یہ کہ اخلاص کے ساتھ آداب شرعیہ کے مطابق وضو کیا جائے تو خدا کی رحمت سے یہ اُمید بھی کی جاسکتی ہے کہ جمیع ذنوب سے تنقیہ حاصل ہو جائے۔

حضرت ابو ہریرہؓ کی وجہ تسمیہ

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قبیلہ دوس کے رہنے والے تھے ۷۰ھ میں اسلام لائے چار سال تک بالالتزام آنحضور صلی اللہ

علیہ وسلم کی خدمت میں رہ کر نہایت صبر و قناعت کے ساتھ تحصیل علم میں مشغول رہے۔ بہت قوی الحفظ تھے آٹھ سو سے زائد صحابہ و تابعین نے ان سے روایت حدیث کی ہے منجملہ ان کے ابن عباس، ابن عمر، جابر، انس رضی اللہ عنہم بھی ہیں۔ مکثرین فی الحدیث کی جماعت میں سب سے زیادہ احادیث انہی سے منقول ہیں، جن کی تعداد پانچ ہزار تین سو چونسٹھ تک پہنچتی ہے۔ ان میں سے پندرہ سو حدیثیں احکام سے متعلق ہیں جبکہ احکام سے متعلق احادیث کی کل تعداد تین ہزار ہے کذا قال اسحاق بن راہویہ۔ بعض حضرات نے کہا کہ ان کو ابو ہریرہ اس لئے کہتے ہیں کہ انہوں نے ایک بلی کا بچہ پالا تھا فرماتے تھے کہ رات میں ایک درخت پر اس کو

رکھتا تھا دن میں اپنے ساتھ جنگل میں لے جا کر اس سے کھیلتا تھا۔ دوسری روایت یہ بھی ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ میں ایک روز ایک بلی کو اپنی آستین میں اٹھائے ہوئے تھا کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ کو دیکھ کر فرمایا کہ یہ کیا ہے میں نے عرض کیا ہڑا اس پر آپ نے فرمایا ابا ہریرہ اسی روز سے اُن کی یہ کنیت اتنی مشہور ہو گئی کہ اُن کے نام کی تعیین میں بہت زیادہ اختلاف ہو گیا۔ مُصَنَّف نے عبد شمس اور عبد اللہ بن عمرو ذکر کر کے مؤخر الذکر کو بجا قرار دیا۔ بخاری اصح کہا ہے۔ عبد شمس زمانہ جاہلیت کا نام ہے۔ اُن کی کنیت ابو ہریرہ کے منصرف و غیر منصرف پڑھنے کے بارے میں اختلاف ہے۔ عام طور پر مشہور علی الاسنہ غیر منصرف ہے مگر اس صورت میں اشکال یہ ہوتا ہے کہ اس میں اسباب منع صرف کے دو سبب کون سے ہیں اگر کہا جائے کہ تانیث ہے تو اس کی شرط علمیت ہے جو یہاں مفقود ہے کیونکہ یہ اسم جنس ہے۔ بعض نے اس کا جواب یہ دیا کہ یہ مرکب اضافی نہیں بلکہ مرکب منع صرف ہے اور اگر مرکب اضافی مانا جائے تو جس طرح شہر رمضان کے اندر قاضی بیضاوی وغیرہ کا قول ہے کہ اس ترکیب اضافی نے علمیت پیدا کر دی ہے جس طرح ابن دایہ (جو غلم ہے غراب یعنی کوئے کا) لہذا کوئی اشکال نہیں۔ مُصَنَّف چونکہ مشہور بالکنیت یا مشہور باللقب راوی کا نام اور مشہور بالاسم راوی کی کنیت اور لقب بھی بیان کرتے ہیں اسی وجہ سے حضرت ابو ہریرہؓ کے نام کی بھی یہاں تحقیق کر رہے ہیں۔

(۵۷ ذوالقعدہ ۳۶۸ھ)

مکمل الدرس التاسع

قال ابو عیسیٰ هذا حدیث حسن صحیحہ۔ اقسام حدیث کی جو تفصیل پہلے بیان کی گئی ہے اس کے ماتحت صحیح اور حسن آپس میں دو متضاد قسمیں ہیں کیونکہ صحیح میں راوی کا ضبط تام شرط ہے اور حسن میں ضبط خفیف ہوتا ہے لہذا اُن کا ایک جگہ جمع ہونا ناممکن ہو گا اس بنا پر مُصَنَّف کا ایک ہی حدیث کو صحیح اور حسن کہنا کس طرح درست ہو سکتا ہے۔ مقدمہ ابن صلاح میں اس کی یہ توجیہ بیان کی گئی ہے کہ جو سند ہے روایت کی متعدد سندیں ہوں بعض صحیح اور بعض حسن اس سے یہ دونوں حکم دوا لگ الگ سندوں سے متعلق ہیں لہذا اجتماع ضعیف نہ ہو گا۔ دوسری توجیہ یہ بیان کی گئی کہ صحت کا حکم باعتبار سند کے لگا یا جا رہا ہے اور حسن سے روایت بالمعنی کی شکل میں اُعبارت کی خوبی اس کی سلاست و شائستگی

بیان کرنا مقصود ہے۔ اس توجیہ پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ حسن کا یہ اطلاق اصطلاح محدثین کے خلاف ہے جب کہ قاعدہ یہی ہے کہ ہر فن کے اندر اسی کی اصطلاح کے مطابق الفاظ کے معنی لئے جائیں۔ توجیہ اول پر ابن دقیق العید نے یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ جواب ان احادیث کے متعلق تو تسلیم کیا جاسکتا ہے جن میں تعدد اسناد ہے مگر وہ احادیث جو صرف ایک ہی سند سے وارد ہیں ان میں یہ توجیہ کام نہیں دے سکتی جیسا کہ امام ترمذی بہت سی جگہ فرماتے ہیں ہذا حدیث حسن صحیحہ غریب لا نعرفہ الا من ہذا الوجه لہذا اس صورت میں سند واحد ہی کا حسن اور صحیح ہونا لازم آتا ہے اس کے بعد اصل اعتراض کا انہوں نے یہ جواب دیا کہ چونکہ صحیح میں راوی کا ضبط تام شرط ہے اس لئے خفت ضبط (جو حسن کی شرط ہے) اس میں بدرجہ اولیٰ پائی جائے گی اس بنا پر کل صحیحہ حسن کہنا درست ہوگا اور اس کا عکس جائز نہ ہوگا لہذا حسن اور صحیح میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہوگی۔ ہاں اگر حدیث حسن کو بشرط عدم الصحتہ (بشرط لاشے کے مرتبہ میں) لیا جائے تو بے شک دونوں میں تباین کی نسبت ہوگی۔ اس پر حافظ عماد الدین بن کثیر نے تنقید کی کہ یہ بھی اصطلاح محدثین کے خلاف ہے کیونکہ جب صحیح اور حسن کو آپس میں قسم ٹھہرایا ہے تو یہ دونوں جمع نہیں ہو سکتے۔ پھر ابن کثیر نے اصل اعتراض کا یہ جواب دیا کہ حدیث کی تین قسمیں مانی جائیں ① اگر راوی بانفاق محدثین تام الضبط ہے تو حدیث صحیح ہوگی اور اگر بالاتفاق خفیف الضبط ہو تو حسن ہوگی اور اگر بعض محدثین کے نزدیک تام الضبط اور بعض کے نزدیک خفیف الضبط ہو تو اس حدیث کا نام حسن صحیح (مربک منہا) ہوگا جس طرح اہل عرب "حلوا حامض" بولتے ہیں جس کو اردو میں کٹھا میٹھا کہتے ہیں لیکن اس توجیہ پر حافظ ابو الفضل عراقی، امام بدر الدین زرکشی، حافظ ابن حجر عسقلانی نے یہ اعتراض کیا کہ اس تیسری قسم صحیح کا اختراع اول تو محدثین کے اجماع اور ان کی اصطلاح کے خلاف ہے دوسرے یہ کہ اس صورت میں لازم آئے گا کہ ترمذی میں احادیث صحیحہ کی تعداد بہت کم ہو حالانکہ اکثر وہ احادیث جن کو حسن صحیح کہا ہے دیگر محدثین کے نزدیک صحیح ہیں حتیٰ کہ بخاری و مسلم میں بھی موجود ہیں۔ اس کے بعد شرح شعبہ میں حافظ ابن حجر عسقلانی نے یہ جواب دیا ہے کہ ترمذی کا حسن صحیح

لے علامہ زرکشی حسب ذیل توجیہات پیش کرتے ہیں اولاً یہ کہ ترمذی نے حسن اور صحیح کو مترادفاً بطور تاکید استعمال کیا ہے جسے صحیح ثابت و اقطعی وغیرہ کہتے ہیں ثانیاً ایک ہی راوی سے کسی حدیث کو دو مرتبہ سنا پہلی مرتبہ میں وہ راوی خفیف الضبط تھا دوسری مرتبہ سننے کے وقت ترقی کر کے وہ کمال ضبط و اتقان کی منزل پر پہنچ گیا اس لئے یہ دونوں وصفت راوی کی دو مختلف حالتوں سے متعلق ہیں ثالثاً ہو سکتا ہے امام ترمذی کے نزدیک یہ حدیث حسن ہو اور دوسروں کے نزدیک صحیح ہو اس لئے اس کو دونوں صفوں سے بیاگودیا (مشہور عند)

کہنا اس بنا پر ہو سکتا ہے کہ بعض محدثین کے نزدیک یہ راوی ایسے اوصاف کا حامل ہے جن کے ماتحت ترمذی کے نزدیک یہ حدیث صحیح ہونی چاہئے اور بعض کے نزدیک ایسے اوصاف کا حامل ہے جن کی وجہ سے ترمذی کے نزدیک حدیث حسن ہونی چاہئے اس لئے ترمذی نے دونوں وصفوں کو جمع کر دیا۔ غایۃ مافی الباب یہ ہے کہ یہاں حرف عطف محذوف ہوگا یعنی ہذا احادیث حسنہ و صحیحہ کیونکہ حرف عطف کلام عرب میں بسا اوقات محذوف ہوتا ہے یہ کوئی اشکال کی بات نہیں۔ اس جواب کے پیش نظر حسن صحیح مرتبہ میں صحیح سے کم ہوگی کیونکہ صحیح میں جزم ہے اور حسن صحیح میں تردد و الجؤ اقویٰ من التردد۔ یہ جواب تو اس وقت ہوگا جب کہ حدیث ایک ہی سند سے مروی ہو لیکن تعدد اسناد کی صورت میں دونوں حکم دو الگ الگ سندوں سے متعلق ہوں گے۔ اس صورت میں حسن صحیح کا مرتبہ صحیح سے اونچا ہوگا کیونکہ تعدد سند مزید تقویت کا باعث ہے۔ ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ ایک روایت حسن لذاتہ ہو اور صحیح لغيرہ ہو اس لئے دونوں صفتیں بیان کر دیں، لیکن یہ جواب حدیث کے غریب ہونے کی صورت میں کام نہیں دے سکتا کیونکہ حسن لذاتہ تعدد طرق سے جبر نقصان کے بعد صحیح لغيرہ ہو جاتی ہے اور غریب میں تعدد طرق مفقود ہے۔ بعض نے کہا کہ حسن باعتبار فقہ کے اور صحیح باعتبار سند کے مراد ہے مگر اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ مصنف کتاب العلل ص ۲۳ میں تحریر فرماتے ہیں و ما ذکرنا فی ہذا الکتاب حدیث حسن فانما اردنا حسن اسنادہ عندنا کل حدیث یروى لا یکون فی اسنادہ من یتہم بالکذب ولا یکون الحدیث شاذاً و یروى من غیر وجہ او نحو ذلک فہو عندنا حدیث حسن۔ لہذا باعتبار فقہ کے حسن مراد لینا درست نہیں باقی مصنف کی اس عبارت پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب حسن میں تعدد طرق شرط ہے تو پھر بہت سے مقامات پر حسن غریب لا تعرفہ الا من ہذا الوجه کیوں کہتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حسن میں عام محدثین کے نزدیک تعدد طرق شرط نہیں ہے۔ مصنف کے نزدیک شرط ہے اسی بنیاد پر مصنف نے کتاب العلل کی مذکورہ عبارت میں لفظ عندنا فرمایا۔ لہذا جب مصنف حسن غریب لا تعرفہ الا من ہذا الوجه کہتے ہیں تو حسن معنی مشہور عند المحدثین مراد لیتے ہیں۔ مصنف کی اور عام محدثین کی اصطلاح میں فرق ہے۔ بالفاظ دیگر یوں سمجھا جائے کہ تعدد طرق اس حسن کی تعریف میں ملحوظ ہے جس کے ساتھ کوئی دوسری صفت غرابت وغیرہ کی ذکر نہ کی گئی ہو۔ لیکن جب کوئی دوسری صفت ذکر کی جائے گی تو اس میں تعدد طرق ملحوظ نہ ہوگا فانہذا فی الاشکال

دوسرا جواب یہ ہے کہ امام ترمذی کے نزدیک حسن میں تعدد طرق کی شرط اس روایت میں ہے جہاں راوی کا تفرّد مضر ہو لیکن جس جگہ تفرّد مضر نہ ہو وہاں یہ شرط ملحوظ نہیں اس لئے ایسے مقام پر حسن اور غریب کو جمع کرنا درست ہو جائے گا۔

والصنا بھی صنابجی کے سلسلہ میں حضرات محدثین کا اختلاف ہے امام مالک رحمہ اللہ صنابجی نام کی تین شخصیتیں مانتے ہیں اور امام بخاری، علی بن المدینی صرف دو شخصیتیں مانتے ہیں ایک ابو عبد اللہ صنابجی جن کا نام عبد الرحمن بن عسیلہ ہے جو مخضرمین میں سے ہیں یعنی آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ہم زمانہ ہونے کے باوجود آپ کے دیدار اور شرف ملاقات سے محروم رہے جیسا کہ بخاری شریف ص ۶۳۲ پر ابو الجحیر کے سوال کے جواب میں خود انہوں نے فرمایا کہ ہم یمن سے بغرض ہجرت نکلے جب مقام حنفہ میں پہنچے تو ایک راکب سامنے سے برآمد ہوا ہم نے اس سے کہا کہ کوئی خاص خبر سناؤ تو اس نے کہا کہ خاص خبر یہ ہے کہ آنحضور سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم دنیا سے تشریف لے گئے اور آپ کی تدفین کو بھی پانچ روز ہو چکے ہیں۔ تو یہ صنابجی بالاتفاق تابعی ہیں حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ان کا سماع ثابت ہے۔ دوسرے صنابج بن الاعسر لاجسی ہیں ان کو بھی صنابجی کہا جاتا ہے یہ بالاتفاق صحابی ہیں تیسرے عبد اللہ صنابجی ہیں — ان کا وجود ہی مختلف فیہ ہے امام بخاری، علی بن المدینی وغیرہ حضرات ان کے نفس وجود ہی کا انکار کرتے ہیں کہ اس نام کا صحابہ میں کوئی شخص نہیں ہے مگر امام مالک رحمہ اللہ ان کو مانتے ہیں۔ حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے تہذیب التہذیب میں اس مسئلہ پر بڑی بسط و تفصیل کے ساتھ گفتگو کی ہے اور امام بخاری وغیرہ نے جو امام مالک کی طرف ہم کی نسبت کی ہے اس کو غلط قرار دیا ہے نیز امام ترمذی رحمہ اللہ کی عبارت سے بھی صاف یہی معلوم ہو رہا ہے کہ صنابجی تین ہیں اور فضل طہور والی یہ روایت عبد اللہ صنابجی ہی کی ہے مگر اس صورت میں یہ اشکال ہوتا ہے کہ علل کبیر میں تو امام بخاری کی طرح امام ترمذی نے بھی دو ہی صنابجی تسلیم کئے ہیں مگر امام ترمذی کی اس عبارت سے تین صنابجی معلوم ہوتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ترمذی کے ایک مصری نسخہ میں جس کو حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی رحمہ اللہ نے ترجیح دی ہے اس میں یہ عبارت اس طرح ہے والصناجی ہذا الذی روى عن النبي صلى الله عليه وسلم في فضل الطهور هو ابو عبد الله الصناجی واسمه عبد الرحمن بن عسيلة هو صاحب ابی بکراۃ اس مصری نسخہ کی یہ عبارت امام ترمذی کی علل کبیر

کے بالکل مطابق ہے جس سے امام ترمذی کا امام بخاری کے ساتھ متفق الرائے ہونا معلوم ہوتا ہے باقی رہی یہ بات کہ عبد اللہ الصناجی کی موطا صلی پر فضل طہور والی حدیث اور موطا صلی پر نفی عن الصلوۃ بعد الصبح والی حدیث اور اسی طرح و تروالی حدیث سے عبد اللہ الصناجی کے وجود پر استدلال کا جواب یہ ہے کہ ان تینوں حدیثوں میں عبد اللہ اور ابو عبد اللہ کا خود اختلاف موجود ہے کما فی المحلی والکمال فی اسماء الرجال للشیخ ولی الدین تو اس اختلاف کی صورت میں ان احادیث سے عبد اللہ الصناجی صحابی کے وجود پر استدلال کرنا کھلا ہوا مصادرہ علی المطلوب ہوگا نیز یہ کہ جس شخصیت کے نفس وجود ہی میں اختلاف ہو تو اس کے وجود کو ثابت کرنے کے لئے قطعی الثبوت دلائل کا وجود ضروری ہے اس تحقیق کی روشنی میں حضرت گنگوہی نور اللہ مرقدہ کی یہ رائے کہ صناجی صرف دو شخص ہیں بالکل صحیح اور یقینی ہو جاتی ہے۔ لا ترجعوا بعدی کفاراً۔ یہاں ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ قتل و قتال اگرچہ کبیرہ گناہوں میں سے ہے تاہم موجب کفر نہیں اس لئے اس کو کفر کی علت قرار دینا کس طرح درست ہوگا۔ جواب یہ ہے کہ ناجائز قتل و قتال چونکہ اضاعت مؤمن کا سبب ہے جس کے ساتھ اس کا ماخذ اشتقاق ایمان بھی ضائع ہو جاتا ہے اس طرح اگرچہ یہ کفر صریح نہیں ہے تاہم تہدید اس پر کفر کا اطلاق کر دیا گیا۔ نیز یہ کہ جو قتل ہو جاتا ہے اس سے سلسلہ تناسل منقطع ہو جاتا ہے جو تقلیل امت کا باعث ہے۔ مقارب الحدیث یہ الفاظ تعدیل میں سے ہے۔ (۶ ذوالقعدہ ۱۳۶۹ھ)

درس العاشر

باب ملجاء مفتاح الصلوۃ الطہور۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان نہایت بلخ ہے بلاغت کا قاعدہ ہے کہ اگر کسی چیز کا کمال بیان کرنا مقصود ہوتا ہے تو اس کو بصورت تشبیہ لایا جاتا ہے مثلاً زید کی شجاعت کو اگر اکل طریقہ پر بیان کرنا ہو تو بجائے زید شجاع کے زید کا لاسد فی الشجاعة کہیں گے لیکن اگر اس میں مزید تقویت پیدا کرنی مقصود ہو تو پھر وجہ شبہ یا اداة تشبیہ کو حذف کر دیا جائے گا لہذا زید کا لاسد فی الشجاعة کے بجائے صرف زید لاسد فی الشجاعة یا زید کا لاسد کہیں گے اور اگر اس سے بھی زیادہ مبالغہ مقصود ہو تو پھر وجہ شبہ اور اداة تشبیہ دونوں کو حذف کر کے صرف زید لاسد کہا جائے گا

اس کو تشبیہ بلوغ کہتے ہیں لیکن اگر اس سے بھی زیادہ مبالغہ مقصود ہو تو پھر اس سے اعلیٰ درجہ استعارہ کا ہے یعنی یہ کہ طرفین تشبیہ میں سے کسی ایک کو حذف کر دیا جائے جیسے سَرَّأَيْتُ أَسَدًا فِي الْحَمَّامِ کہ اس میں مشبہ کو حذف کر کے صرف مشبہ بہ کو ذکر کیا گیا ہے یہ استعارہ تصریحیہ کہلاتا ہے یا اس کے برعکس یعنی صرف مشبہ کو ذکر کیا جائے اور مشبہ بہ کو حذف کر دیا جائے اس کو استعارہ بالکنایہ کہتے ہیں جیسے وَإِذَا الْمُنْيَةَ أَنْشَبْتَ أَظْفَارَ هَا أَفْغَيْتَ كُلَّ قَمِيحَةٍ لَا تَنْفَعُ اس شعر میں موت کو درندہ سے تشبیہ دی گئی مشبہ (منیہ) کو ذکر کر کے مشبہ بہ (حیوان مفرس) کو حذف کر دیا گیا۔ شی محذوف پر دلالت کرنے کی غرض سے اس کے بعض لوازم کا ذکر کرنا استعارہ تخیلیہ کہلاتا ہے۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس کلام میں استعارہ بالکنایہ اور استعارہ تصریحیہ دونوں کو بایں طور جمع کر دیا گیا ہے کہ پہلے صلوٰۃ کو بیت کے ساتھ تشبیہ دے کر مشبہ بہ کو حذف کر دیا یہ استعارہ بالکنایہ ہوا۔ محذوف (بیت) پر دلالت کی غرض سے اس کے لوازم میں سے قفل کو اس طرح ثابت کیا گیا کہ مطلق بیت مشبہ اور بیت مقفل مشبہ بہ ہو گیا پھر ان دونوں کو حذف کر کے ان پر بطور قرینہ لفظ مفتاح کو جو قفل کے لوازمات میں سے ہے ذکر کر دیا گیا اس طرح ایک ہی کلام میں دو استعاروں کو جمع کر دیا۔ اس صورت میں تقدیر عبارت یہ ہوگی۔ مِفْتَاحُ الصَّلَاةِ الَّتِي هِيَ كَالْبَيْتِ الْمُقْفَلِ فِي التَّحْفِظِ عَنِ الْفَضَارِ وَ فِي حُصُولِ الْإِسْتِرَاحَاتِ الطَّهَوْرِ مقصد یہ ہے کہ جس طرح بیت کی وجہ سے سینکڑوں قسم کے آرام اور ہزار ہا مضر توں سے تحفظ ہوتا ہے اسی طرح نماز کے ذریعہ انسان بہت سی مضر توں سے محفوظ اور مکانِ جنت میں آرام سے رہے گا۔ خلاصہ یہ کہ آپ کا یہ کلام نہایت بلیغ اور معجز ہے۔ آپ خود ارشاد فرماتے ہیں اعطیت جوامع الکلم تلخیص المفتاح کی اس عبارت وَلَهَا (ی) بِلَاغَةِ الْكَلَامِ طرفان اعلیٰ وهو حد الاعجاز وما یقرب منه میں شراح نے جھگڑا کیا ہے کہ ما یقرب منه جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام ہے معجز ہے یا نہیں جس کا فیصلہ علامہ تفتازانی نے یہ کیا ہے کہ ما یقرب منه کا عطف ہو ضمیر پر ہے اور منه کی ضمیر کا مرجع اعلیٰ ہے جس کا حاصل یہ نکلا کہ اعلیٰ اور ما یقرب من الہی دونوں حد اعجاز میں داخل ہیں باقی ان دونوں کلاموں کے فرق مراتب کے سلسلہ میں علامہ جلال الدین سیوطی نے عقود الجمان میں بہت بہترین توجیہ کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ کلام معجز کی دو قسمیں ہیں ایک وہ کلام جو اپنی فصاحت و بلاغت میں طاقت بشریہ سے بالکل باہر ہو یہ اللہ رب العزت کا کلام (قرآن) ہے جو اعلیٰ کا مصداق ہے دوسرا

وہ کلام جو اپنی بلاغت میں طاقتِ بشریہ کی منتہی پر ہو یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام ہے جو مایقرب منہ کا مصداق ہے اس بنا پر آپ کا کلام طاقتِ بشری کی منتہا پر ہونے کی وجہ سے تمام انسانوں کے لئے معجز ہے۔

اس حدیث میں اشکال یہ ہوتا ہے کہ جب مبتدا اور خبر دونوں

ایک اشکال اور اس کا جواب

معرفہ ہوں اور خبر معرفت باللّام ہو تو علم معانی کے قاعدہ کی رو سے

بکمی اس صورت میں کلام کے اندر مسند کا حصر ہوتا ہے اور کبھی مسند الیہ کا مگر یہاں بظاہر دونوں میں سے

کوئی بھی درست نہیں کیونکہ اگر مسند الیہ کا حصر مراد لیا جائے تو تقدیر عبارت یہ ہوگی لَئِنْ لَمْ يَفْتَأْهُ الصَّلَاةَ

إِلَّا طَهَّرْهُ، حالانکہ ہم دیکھتے ہیں علاوہ طہور کے دیگر شرائط بھی مفتاحِ صلوٰۃ ہیں۔ اسی طرح حصر مسند کی

شکل یعنی لَئِنْ طَهَّرْهُ إِلَّا مَفْتَأْهُ الصَّلَاةَ تو یہ بھی درست نہیں کیونکہ طہور نماز کے علاوہ مس مصحف

وغیرہ کے لئے بھی مفتاح ہے۔ جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں مسند الیہ کا حصر ہے کیونکہ طہور کے سوا جتنی

دیگر شرائط ہیں سب عندالاعذار احتمال سقوط رکھتی ہیں مثلاً استقبال قبلہ کہ تحریری کے باوجود بھی کچھ تعین

نہ ہو تو پھر آیتاً تَوَلَّوْا قِبْلَتَهُ اللّٰهُ کے مطابق عمل کیا جائے گا۔ اسی طرح ستر عورت وغیرہ کی صورت

میں بہر حال اہلیت باقی رہتی ہے مگر فاقد الطہورین کے لئے نماز پڑھنا جائز نہیں کماہو مَذْهَبُ أَبِي حَنِيفَةَ

اس لئے معلوم ہوا کہ صلوٰۃ کے لئے طہوری مفتاح ہے۔ وَتَحْرِيمُهَا التَّكْبِيرُ اس جملہ کے متعلق مختلف فیہ

مباحث کو کتاب الصلوٰۃ میں بیان کیا جائے گا وہاں بھی یہ حدیث آئے گی۔ قَالَ مُحَمَّدٌ وَهُوَ مُقَابَرُ

الْحَدِيثِ صَحیح یہی ہے کہ یہ تعدیل و توثیق کے الفاظ ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ ان کی حدیث درمیانی

لے تحریری فلم یقع تحریرہ علی شئ قبل یؤخر و قبل یصلی الی اربع جهات و قبل یخیر کذا فی البحر

الرائق و الاصول الاداء کذا فی المضمومات (عالمگیریہ ص ۶۱) وَ مَنْ كَانَ خَائِفاً یُصَلِّیْ اِلٰی اٰی جِهَةٍ قَدَرٌ

کَذَا اَبُو الرَّهْدَانِیَّة (عالمگیریہ ص ۶۲) ۱۷۔

سَلَّمَ قَالَ مُحَمَّدٌ وَهُوَ مُقَابَرُ الْحَدِيثِ۔ مُحَمَّدٌ هُوَ الْبُخَارِيُّ صَاحِبُ الصَّحِيحِ اِخْتَلَفُوا فِي هَذَا اللَّفْظِ

هَلْ هُوَ مِنَ الْفَظِّ التَّعْدِيلِ اَوْ الْجَوْجِ وَالصَّحِيحُ اَنَّهُ مِنَ الْفَظِّ التَّوْثِيقِ وَيَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ مَا سَأَلَنِي فِي

جَامِعِ التِّرْمِذِيِّ فِي بَعْضِ مَوَاضِعٍ ثِقَةٍ مُقَابَرُ الْحَدِيثِ مِنْهَا فِي ص ۲۰۰ مِنَ الْجُزْءِ الْاَوَّلِ فِي ابْوَابِ فُضَائِلِ

الْجِهَادِ اَنَّ اِسْمَاعِيلَ بْنَ رَافِعٍ ثِقَةٍ مَُرْضَى وَمُقَابَرُ الْحَدِيثِ وَمِنْهَا فِي بَابِ مَنْ اِذْنٌ فَهُوَ يَقْلِمُ (۱-۲۸)

وَمِنْهَا فِي (۲-۹۳) وَمِنْهَا فِي (۲-۱۵۴) وَمِنْهَا فِي (۲-۱۰۰) وَبَعْدَهُ الْعِرَاقِيُّ فِي نَكْتِهِ عَلَى ابْنِ الصَّلَاحِ

فِي اٰخِرِ النَّوْعِ الثَّالِثِ وَالْعَشْرِينَ مِنَ الرَّتَبَةِ الرَّابِعَةِ الْاٰخِرَةِ مِنَ الْفَظِّ التَّوْثِيقِ (معارف السنن ص ۶۱)

درجہ کی ہے۔ مُصَنَّف علیہ الرحمہ جب طہور کی فرضیت اور اس کی فضیلت بیان کر چکے تو اب آدابِ طہار کو بیان کرنا چاہتے ہیں مگر چونکہ طہارت کی ضرورت بعد الحدیث پیش آتی ہے اس لئے آدابِ طہارت سے پہلے موجباتِ حدیث کے آداب کو ذکر کرتے ہوئے فرمایا۔ **بَابُ مَا يَقُولُ إِذَا دَخَلَ الْخَلَاءَ**۔

موجبِ حدیث کیا چیز ہے اس پر عجیب و غریب بحث | قبل ازیں کہ اس باب کے متعلق کچھ بحث ہو اس امر کی تحقیق ضروری

ہے کہ موجبِ حدیث کیا چیز ہے؟ اگر موجبِ حدیث انسان کے اندرون میں نجاست کے مطلق وجود کو قرار دیا جائے تو یہ تکلیف مالا یطاق ہوگی۔ اس وجہ سے کہ انسان کے اندرون کا کسی وقت بھی نجاست سے خالی رہنا ممکن نہیں بلکہ امعاء اور مثانہ میں فضلہ کی ایک مخصوص مقدار کا طبعی لحاظ سے ہر وقت رہنا ضروری ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب سہل وغیرہ لیا جاتا ہے اور آنتوں کے اندر فضلہ کی ضروری مقدار میں کمی آجاتی ہے تو انسان نہایت کمزور ہو جاتا ہے ایسی شکل میں اگر وجودِ نجاست کو موجبِ حدیث مانا جائے گا تو اس کا یہ مطلب ہوگا کہ انسان ہمہ وقت مُحدِث ہی رہے جس کی بنا پر وہ اہلیتِ عبادت سے یکسر محروم رہ جائے گا۔ اس لئے انسان کے اندرون میں وجودِ نجاست کو موجبِ حدیث نہیں مانا جاسکتا۔ اب اگر خروجِ نجاست کو موجبِ حدیث کہا جائے تو اس صورت میں بھی اشکال یہ پیش آتا ہے کہ خروجِ تَوَازُلِہِ نجاست کا سبب ہے اس لئے اس کو موجبِ طہارت ہونا چاہئے نہ کہ موجبِ حدیث۔ جواب یہ ہے کہ دراصل موجبِ حدیث تَوَازُلِہِ کی اندرونی ہی نجاست ہے مگر جس طرح عام مسائلِ نجاست میں قلیل و کثیر کے فرق کو ملحوظ رکھا گیا ہے اسی طرح یہاں بھی شریعت نے قلیل و کثیر کا فرق کرتے ہوئے قلیل کو ابتلائے عام کی وجہ سے معاف کر دیا لیکن یہی نجاست جب اپنی کثرت کے اندر حدِ امتلاء کو پہنچ جاتی ہے تو شریعت نے اس کو موجبِ حدیث قرار دے دیا کیونکہ امتلاءِ نجاست کے بعد نجاست کا اثر ظاہر بدن تک سرایت کر جاتا ہے جیسا کہ جلالہ جانور کے اندر اس کا مشاہدہ کیا جاتا ہے اسی وجہ سے جب تک تنقیہِ نجاست نہ ہو ایسے جانور کا اکل ممنوع و مکروہ ہے۔ خلاصہ یہ کہ موجبِ حدیث صرف وجودِ نجاست نہیں بلکہ نجاست کا امتلاء (بھر جانا) ہے۔ مگر چونکہ اپنے اندر امتلاءِ نجاست کی کسی حد اور اس کے معیار کو قائم کرنا انسان کے لئے متعذر تھا اس لئے شریعت نے سہولت کے لئے خروجِ نجاست کو امتلاء کے قائم مقام کر دیا کیونکہ خروج کا سبب

فی الحقیقت امتلاء ہے قاعدہ ہے کہ جب برتن بھر جاتا ہے تو چھلکنے لگتا ہے اب اس کے بعد تمام احکامِ حدث کو نفسِ خرد جی پر دایر کیا گیا خواہ امتلاء ہو یا نہ ہو جس طرح سفر کے اندر رخصت کی علت اگرچہ مشقت تھی مگر نفسِ سفر کو مشقت کے قائم مقام کر کے تمام احکامِ رخصت کو سفر ہی سے متعلق کر دیا۔

اب یہاں ایک سوال یہ ہو سکتا ہے کہ تقریر مذکور کی رو سے تو تمام جسمِ انسانی میں حدث کی سرایت ثابت ہوئی جس کا مقتضایہ ہے کہ حدثِ اصغر اور حدثِ اکبر

حدث اصغر میں اعضائے اربعہ پر اقتصار کی عقلی اعتبار سے عجیب و غریب حکمت

دونوں میں یکساں طور پر پورے جسم کا غسل واجب ہو بر خلاف اس کے حدثِ اصغر میں اقتصار علی الاعضاء الاربعہ اور حدثِ اکبر میں تمام بدن کے غسل کا امتیازی حکم بظاہر خلافِ عقل ہے۔ جواب یہ ہے کہ حدثِ اصغر چونکہ کثیر الوقوع ہے اور ہر مرتبہ اس کے اندر تمام بدن کا غسل انسان کے لئے متعذر تھا اس لئے بغرض تخفیفِ اعضائے اربعہ پر اقتصار کا حکم دے دیا گیا جس کی عقلی اعتبار سے حکمت یہ ہے کہ انسان فی الحقیقت قوتِ علیہ اور قوتِ عملیہ کا مرکب ہے۔ قوتِ علیہ کا رئیس دماغ ہے اور اس کے خدام حواسِ خمسہ ہیں، جن کا مجموعہ چہرہ ہے اور قوتِ عملیہ کا رئیس پاؤں ہے جس کے خدام ہاتھ ہیں۔ قاعدہ ہے کہ خدام کا تلوث بہ نسبت رئیس کے زائد ہوتا ہے اس لئے سر کے مسح کا اور چہرہ و دیدن کے غسل کا حکم دیا گیا۔ اس اصول کے ماتحت پاؤں پر بھی مسح کو کافی ہو جانا چاہئے تھا مگر چونکہ پاؤں قوتِ عملیہ کا رئیس ہے اور عمل میں بہ نسبت علم کے تلوث زیادہ ہوتا ہے نیز یہ کہ پاؤں ہر وقت نیچے رہتا ہے اس لئے بھی اس میں تلوث کے امکانات زائد ہیں ان وجود کی بنا پر پاؤں کے غسل کا حکم دیا گیا مگر چونکہ لبسِ خفین کی صورت میں ایک گونہ تلوث کا امکان کم ہو جاتا ہے اسی لئے مقیم کو ایک دن ایک رات اور مسافر کو تین دن تین رات تک مسح کی اجازت دے دی گئی۔ اس تقریر کے بعد صاحبِ ہدایہ کے قول وَالْإِحْتِصَارُ عَلَى الْأَعْضَاءِ الْأَرْبَعَةِ غَيْرُ مَعْقُولٍ کے برخلاف اقتصار علی الاعضاء الاربعہ معقول ہو جاتا ہے۔ مشہود حسنِ غفرلا

باقی رہا حدثِ اکبر کی صورت میں تمام بدن

حدث اکبر میں تمام بدن کے دھونے کی حکمت

کے غسل کا حکم تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس

میں بہ نسبت حدثِ اصغر کے نجاست کا اثر زیادہ شدت کے ساتھ سرایت کرتا ہے کیونکہ مادہ منویہ

پورے جسم انسانی کا جوہر اور اس کا پھوڑ ہے یہی وجہ ہے کہ اس سے ایک دوسرے انسان کی تخلیق عمل میں آتی ہے جو بسا اوقات بہت سے اوصاف حسی کہ جسم کی ساخت اور اس کی بناوٹ میں بھی اپنی اصل کی شبیہ ثابت ہوتا ہے نیز بوقت خروج منی پورے جسم کا لذت اور فرح محسوس کرنا بھی اسی پر دال ہے نیز طبی اعتبار سے بھی منی کا مرکز چونکہ دماغ ہے اس لئے دماغ سے جب اس کا نزول ہوگا تو پورے جسم میں دوران کے بعد اس کا خروج عمل میں آئے گا اس لئے اس کے اثر کی شدت ظاہر ہے برخلاف حدث اصغر کے کہ اس میں نجاست کا محل صرف امعاء اور مثانہ ہیں اس لئے اس کا اثر جسم پر اتنا شدید نہ ہوگا۔ اس وجہ سے حدث اصغر میں صرف اعضائے اربعہ کے اور حدث اکبر میں تمام بدن کے دھونے کا حکم دیا گیا۔ علاوہ ازیں حدث اکبر کے قلیل الوقوع ہونے کی وجہ سے ہر مرتبہ اس میں تمام بدن کا غسل موجب مشقت نہ ہوگا۔ بہر حال حدث کی دونوں قسموں کے مابین جو فرق اور امتیاز شریعت نے ملحوظ رکھا ہے وہ مذکورہ بالا وجوہ کی بنا پر عقل سلیم کے عین مطابق ہے۔ واللہ اعلم۔ — بہر حال مُصَنَّف کا منشاء اس باب کے قائم کرنے سے بظاہر یہ ہے کہ امتلائے نجاست کی کیفیت کو ختم کرنے کے لئے چونکہ اخراج نجاست ضروری ہے اور اس کے لئے کشفِ عورت لازم ہے اس لئے شریعت نے استتار کا حکم دیا ہے لیکن انسانوں سے استتار تو مکان محفوظ کے ذریعہ حاصل کرنا اختیاری چیز ہے مگر جنات و شیاطین سے استتار انسان کے اپنے اختیار میں نہ تھا حالانکہ شریعت کا منشاء یہ ہے کہ ان سے بھی استتار ہو جائے اس لئے انسان کو یہ تدبیر بتلائی گئی کہ جس وقت بیت الخلا میں جانے کا قصد کرے تو اَعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنَ الْخُبْثِ وَالْخَبَائِثِ پڑھ لیا کرے تاکہ شیاطین سے بھی استتار ہو جائے۔ تَعُوْذُ مِنَ الشَّيْطَانِ کے چند مقاصد ہیں: ① استتار من الشیاطین ② تلعب شیاطین سے تحفظ جیسا کہ ابوداؤد شریف میں آپ کا ارشاد گرامی ہے فَإِنَّ الشَّيْطَانَ يَلْعَبُ بِمَقَاعِدِ بَنِي آدَمَ (ابوداؤد شریف ص ۱۵) ③ شیاطین کے قرب اور ان کی بری صحبت سے انسان کو بچانا کیونکہ بری صحبت کے اثرات نہایت مُرْعَت کے ساتھ منتقل ہوتے ہیں۔ شیخ رئیس ابن سینا نے ایک جگہ لکھا ہے کہ اگر ایک شخص مشرق سے اور دوسرا مغرب سے چلے اور دونوں خطِ مستقیم پر ہوں تو ایک کا اثر دوسرے تک ضرور پہنچے گا، اس بناء پر بجز تَعُوْذُ بِاللّٰهِ کے اور کوئی صورت شیاطین سے بچنے کی نہیں۔ اَوِ الْخُبْثِ وَالْخَبَائِثِ اس تہذیبی روایت کا سبب

کبھی روایت بالمعنی ہوتا ہے، چنانچہ حفاظ متقین کی روایات میں زیادہ تر تردد اسی نوعیت کا ہوا کرتا ہے جو صرف احتیاط پر مبنی ہوتا ہے جیسا کہ اکثر روایت حدیث کے بعد اذْکَمَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کہا جاتا ہے اور کبھی فی الواقع راوی کو الفاظ روایت میں شک ہوتا ہے اس جگہ اگرچہ دونوں احتمال ممکن ہیں مگر چونکہ بخاری شریف ص ۲۱۶ میں یہ حدیث بغیر تردد کے ہے اور مصنف بھی اگے بغیر تردد کے ذکر کر رہے ہیں اس لئے احتمال اول ہی کو ترجیح دینا مناسب ہوگا۔ الْخُبُثُ وَالْخَبَائِثُ خُبْتُ بضم الباء و سکون ہا نصیث کی جمع ہے اس سے ذکور شیاطین اور خبائث خبیثہ کی جمع ہے اس سے اناث شیاطین مراد ہیں بعض نے کہا کہ خُبْتُ بسکون الباء مصدر ہے جس کے معنی فسق و فجور ہیں اور خبائث سے افعال مذمومہ اور بُری عادتیں مراد ہیں۔ اِذَا دَخَلَ الْخَلَاءُ یہاں یہ اشکال ہوتا ہے کہ جزاء کا ترتب عموماً چونکہ بعد الشرط ہوا کرتا ہے اس لئے تعوذ کا ترتب بھی دخولِ خلا کے بعد ہونا چاہئے چنانچہ امام مالک علیہ الرحمہ اجازت دیتے ہیں کہ اگر قبل دخولِ خلا تعوذ بھول گیا ہو تو بعد دخولِ خلا جلوس تک پڑھ لے۔ اور استدلال میں اسی حدیث کو پیش کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ چونکہ تعوذ جزاء ہے اس لئے اس کا ترتب بعد دخولِ الخلا بھی ہو سکتا ہے جمہور ائمہ بعد دخولِ الخلا تعوذ بالقلب کو جائز اور تعوذ باللسان کو ناجائز قرار دیتے ہیں کیونکہ ان حضرات کے نزدیک بیت الخلا میں ذکر لسانی جائز نہیں۔ قلب اور دیگر لطائف کا ذکر جائز ہے جمہور کی طرف سے امام مالک کے استدلال مذکور کے حسب ذیل جوابات دیئے جاتے ہیں (اذلاً) یہ قاعدہ کلیہ نہیں کیونکہ ترتب جزاء وقت و موقع کے لحاظ سے ہر جگہ مختلف ہوتا ہے بعض جگہ بعد الشرط ہوتا ہے جیسے وَ اِذَا خَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا الْاَیْہ کسی جگہ مع الشرط ہوتا ہے جیسے وَ اِذَا قَرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا الْاَیْہ اور کبھی قبل الشرط بھی ہوتا ہے جیسے اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا الْاَیْہ اس لئے اس کا تعین قرآنِ مالہ و مقالہ کے پیش نظر کیا جائے گا۔ یونہی کسی معنی کو متعین کر کے استدلال شروع کر دینا خلاف تحقیق ہوگا۔ (ثانیاً) قرب فعل کو کبھی مجازاً نفس فعل سے تعبیر کر دیا جاتا ہے جو عام طور پر شائع و ذائع ہے جیسے اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلَاةِ میں قرب قیام کو نفس قیام سے تعبیر کر دیا گیا۔ (ثالثاً) بعض روایات میں اِذَا اَسْرَادَ کے الفاظ بھی مروی ہیں چنانچہ بخاری ص ۲۱۶ ج ۱ میں تعلیقاً روایت ہے وَ قَالَ سَعِيدُ بْنُ زَيْدٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ

اِذَا اَرَادَ اَنْ يَدْخُلَ - یہی اور الادب المفرد میں یہی الفاظ مسند ابھی مروی ہیں۔ ان دلائل و شواہد کے بعد پورے طور پر یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ اس حدیث میں دخولِ خلا سے ارادہ دخول مراد ہے یہ اختلاف تو کنفِ مبنیہ میں تھا۔ باقی صحرا میں جمہور کے نزدیک کشفِ ستر سے پہلے پہلے پڑھ لیا جائے۔ امام مالک کشفِ ستر کے بعد بھی اجازت دیتے ہیں۔ ایک اشکال یہاں یہ ہوتا ہے کہ ابن ماجہ ص ۲۶ میں ہے سَمِعْتُ مَابْنِ الْجَنِّ وَعَوَّاتِ بْنِ اَدَمَ اِذَا دَخَلَ الْكَيْفَ اَنْ يَقُولَ بِسْمِ اللّٰهِ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بسم اللہ کہنا چاہئے۔ جواب یہ ہے کہ اس کو یا تو اوقات مختلفہ پر محمول کیا جائے گا۔ یا تطبیق دیتے ہوئے دونوں کے مجموعہ کے پڑھنے پر محمول کیا جائے جیسا کہ فقہاء کا قول ہے اور بعض روایات میں بھی آتا ہے۔ (۲۳/ ذوالقعدہ ۱۳۶۸ھ)

الدَّرْسُ الْحَادِي عَشَرَ

اب اس جگہ ایک بحث یہ باقی رہ جاتی ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو شیاطین کے اثرات سے بالکل محفوظ اور معصوم تھے آپ خود ارشاد فرماتے ہیں وَلَكِنَّ اللّٰهَ اَعَانَنِي فَاَسْلَمَ فَلَا يَأْمُرُنِي اِلَّا بِخَيْرٍ (مسلم شریف) تو پھر آپ کو تعوذ کی کیا ضرورت تھی۔ اس سوال کا مشہور جواب تو یہ ہے کہ بشرطِ تعوذ آپ محفوظ تھے لیکن اس پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ قرآن پاک کی ان آیات اِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ اور الْاَعْبَادَ اللّٰهُ الْمُخْلِصِينَ میں جب کہ عام مخلصین کا بلا کسی شرط کے استثناء ہے تو آپ سید المخلصین ہونے کی بناء پر بدرجہ اتم اس کا اولین مصداق ہوں گے۔ اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ آیات مذکورہ میں غیر مشروط طریقہ پر ان وساوس کے اثر کی نفی کی گئی ہے جو ناقابلِ مغفرت کبائر کے ارتکاب پر آمادہ کرے۔ باقی معمولی قسم کے وساوس سے تحفظ کے لیے استعاذہ کا حکم دیا گیا ہے۔ اصل سوال کا دوسرا جواب یہ ہے کہ آپ کا تعوذ پڑھنا اُمت کی تعلیم و تربیت

لہ. وَيَسْتَحِبُّ اَنْ يَقُولَ بِسْمِ اللّٰهِ مَعَ التَّعَوُّذِ وَرَدَّ فِي الْحَدِيثِ اَيْضًا اِذَا دَخَلْتَ الْخَلَاءَ فَقُولُوا بِسْمِ اللّٰهِ اَعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنَ الْخُبْثِ وَ الْخَبَائِثِ (قَالَ الْعَيْنِي فِي شَرْحِ الْبُخَارِيِّ اسْتَاذَهُ عَلَى شَرْطِ مُسْلِمٍ) (عینی ص ۶۹)

۳۰ فالمراد نفی التسلط بعد الاستعاذۃ۔ (روح المعانی ص ۲۳ ج ۱۳)

۳۱ واجیب بان المراد نفی ما عظم من التسلط۔ (روح المعانی ص ۲۳ ج ۱۳)

کے لئے تھا۔ تبسرا جواب یہ ہے کہ آپ کا تعوذ عجز اور عبدیت کے اظہار کے لئے تھا جس پر آپ کا ارشاد گرامی اَفْلَا اَكُوْنُ عَبْدًا شَكُوْرًا دلالت کرتا ہے۔ اہل تصوف کے نزدیک منازل سلوک میں اعلیٰ ترین مرتبہ مقام عبدیت کا ہے آپ اس مقام عبدیت میں سب سے زیادہ فائق اور بلند تھے۔ چونکہ جواب یہ ہے کہ آپ تعوذ سے اپنی بشریت کی طرف توجہ دلا کر اپنی اُمت کو اطرائے مدح سے بچانا چاہتے تھے جیسا کہ یہود و نصاریٰ نے اپنے اپنے پیغمبروں کے ساتھ کیا حتیٰ کہ اُن کو ابن اللہ تک کہہ دیا۔

اضطرابِ حدیث کی بحث

وَحَدَّثَنَا زَيْدُ بْنُ اَسْرَقٍ فِي اسْتِثْنَاءِ اِضْطِرَابِ اضْطِرَابِ
فی الروایۃ یہ ہے کہ کسی حدیث کی سند یا متن میں ایسا اختلاف

واقع ہو جس میں ترجیح دینا متعذر ہو جائے۔ مثلاً ایک راوی یا چند رواۃ متن حدیث کو الفاظ مختلف یا سند کو اسانید مختلفہ سے اس طرح روایت کرتے ہوں کہ سُننے والا اُن میں سے کسی ایک کو ترجیح نہ دے سکے اور اشتباہ میں پڑ جائے۔ اضطرابِ راوی کے خفیف الضبط ہونے کی علامت ہے اسی وجہ سے بسا اوقات اس سے روایت میں ضُعیف آجاتا ہے۔ زید بن ارقم کی حدیث میں اضطراب کی دو چیزیں ہیں اولاً یہ کہ ہشام و سعید دونوں قتادہ سے روایت کرتے ہیں مگر سعید تو قتادہ اور زید بن ارقم کے درمیان قاسم کا واسطہ لاتے ہیں۔ ہشام نہیں لاتے۔ ثانیاً شعبہ و معمر دونوں قتادہ کا استاذ نصر بن انس کو کہتے ہیں مگر شعبہ نے نصر کا استاذ زید بن ارقم کو اور معمر نے انس بن مالک کو قرار دیا۔ خلاصہ یہ کہ قتادہ کے چار شاگرد ہیں ان سب کا یہ باہمی اختلاف اور تضاد اس حدیث کے اضطراب فی السند کا باعث ہو گیا۔ امام ترمذیؒ نے جب یہ صورت حال امام بخاریؒ کے سامنے رکھی تو امام بخاریؒ نے جواب دیا کہ ممکن ہے قتادہ نے قاسم اور نصر دونوں سے اس حدیث کو سنا ہو۔ اگر فی الواقع امام بخاریؒ کا پیش کردہ یہ احتمال پایہ ثبوت کو پہنچ جائے تو سعید کے اور شعبہ و معمر کے درمیان قتادہ کے استاذ میں اختلاف کی وجہ سے جو اضطراب پیش آیا تھا وہ مرتفع ہو جائے گا۔ باقی ہشام اور سعید کے درمیان اختلاف کا حل یہ ہے کہ چونکہ قتادہ کا سماع بجز حضرت انسؓ بن مالک کے اور کسی صحابی سے ثابت نہیں اس لئے قتادہ کا بلا کسی واسطہ کے زید بن ارقم سے روایت کرنا کس طرح درست ہو سکتا ہے اس لئے اس کو ہشام کا وہم قرار دیا جائے گا۔ اسی طرح شعبہ و معمر کے درمیان اختلاف بھی اس طرح

بآسانی دور ہو سکتا ہے کہ روایۃ النضر عن انس کو معمر کے وہم پر محمول کیا جائے کَمَا قَالَ الْبَيْهَقِيُّ (فی السنن الکبریٰ)
 بَابُ مَا يَقُولُ إِذَا خَرَجَ مِنَ الْخَلَاءِ - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ حَمِيدٍ بْنُ إِسْمَاعِيلَ - غُفْرَانُكَ -
 ترکیب نحوی کے اعتبار سے مفعول مطلق ہے اس کا فعل اغفر وجوبی طور پر حذف کر دیا گیا ہے اس کے معنی
 ڈھانپنے کے ہیں۔ لوہے کے ٹود کو مغفر اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ وہ بھی سر کو ڈھانپ لیتی ہے۔ اس سند
 کے اندر محمد بن حمید نا سحرین کی غلطی کی وجہ سے لکھ دیا گیا ہے صحیح محمد بن اسمعیل ہے یعنی امام بخاری۔ اس
 روایت میں بعد خروج الخلاء غُفْرَانُكَ آیا ہے مگر ابن ماجہ میں ہے عَنْ أَنَسٍ بْنِ مَالِكٍ قَالَ قَالَ كَانَ
 النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا خَرَجَ مِنَ الْخَلَاءِ قَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنِّي الْأَذَى
 وَعَافَانِي۔ اس لئے تطبیق کی شکل یہاں بھی یہی ہے کہ اوقات مختلفہ پر محمول کیا جائے۔ دوسرا جواب یہ
 ہے کہ شارع کا مقصد عموماً ایسے مقامات پر انسان کو غفلت عن الذکر سے بچانا ہوا کرتا ہے نہ کہ الفاظ
 معینہ کی پابندی کرانا۔ باقی رہا یہ سوال کہ استغفار تو از کتابِ معصیت پر ہوا کرتا ہے لیکن قضائے حاجت
 تو نہ بذات خود گناہ ہے اور نہ کسی معصیت پر مشتمل ہے اس لئے اس کے بعد استغفار کا کیا سبب ہے
 اس کی پہلی توجیہ تو یہ ہے کہ نفس قضائے حاجت پر نہیں بلکہ اس اثناء میں ذکر اللہ کے فوت ہو جانے
 پر استغفار کیا جا رہا ہے کیونکہ ترک ذکر اور غفلت بھی ایک قسم کی معصیت ہے حتیٰ کہ اہل تصوف تو اس
 کو کفر سے تعبیر کرتے ہیں۔ ہر آنکس غافل از حق یک زمان است ہماں دم کا فراست امانہاں است
 اہل اللہ کی تو بہ غفلت سے ہوا کرتی ہے اور ہماری معصیت سے۔ دوسری توجیہ یہ ہے کہ قرآن پاک میں
 حکم ہے فَلَا تَقْعُدُوا بَعْدَ الذِّكْرِ مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ اور یہاں تعوذ کے ذریعہ حفاظت ہونے کے
 باوجود شیاطین اور ان کے مسکن سے فی الجملہ مقارنت ہوئی۔ تیسری توجیہ یہ ہے کہ بعد بضم اجزائے
 خبیثہ کا نکلنا بھی نعمت ہے جس پر شکر واجب ہے لیکن کما حقہ ادائے شکر اپنے بس میں نہیں اس لئے اپنی
 اس تقصیر پر مغفرت کے طالب ہیں۔ چوتھی توجیہ یہ ہے کہ یہاں دراصل کثرتِ اکل پر مذمت استغفار
 مقصود ہے کیونکہ یہی دخولِ خلل میں زیادتی کا باعث ہوتا ہے (جو موجب ترک ذکر ہے) اہل تصوف
 قَلَّتِ اَکْلَ کو نہایت محمود اور کثرتِ اکل کو انتہائی قبیح تصور کرتے ہیں اس لئے کہ قَلَّتِ اَکْلَ قُرْبِ فِرَاقِ

اور تجلیات ربانی میں اضافہ کا سبب ہے برخلاف کثرتِ اکل کے کہ یہ سستی اور کاہلی اور باطنی انوارات میں کمی کا باعث ہوتا ہے اسی وجہ سے صحابہ کرامؓ اس کے اندر بڑی احتیاط فرماتے تھے۔ قلتِ اکل کی بنا پر ان کا فضل بھی مثل مینگنیوں کے ہوا کرتا تھا۔ امام غزالی علیہ الرحمہ نے لکھا ہے کہ اُمت میں سب سے پہلی بدعت جو ظہور میں آئی وہ شکم سیر ہو کر کھانا ہے۔ اگرچہ فقہی اعتبار سے یہ مباح ہے مگر خلافِ تقویٰ ضرور ہے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم اگرچہ فی الواقع اس سے بالکل مبزرا تھے مگر تعلیمِ الامت یا شدتِ خوف اور اظہارِ عبدیت کی بنا پر استغفار فرمایا کرتے تھے۔

(۲۳، زاد القعدہ ۱۳۶۸ھ)

الدَّرْسُ الثَّانِي عَشَرَ ﴿﴾

بَابُ فِي النَّهْيِ عَنْ اسْتِقْبَالِ الْقِبْلَةِ بِغَائِطٍ اَوْ بَوْلٍ۔ غَائِطُ ثَغْرٍ پست زمین کو کہتے ہیں چونکہ براز کے لئے پست زمین کو تلاش کیا جاتا ہے اس لئے تسمیۃ الحال باسم الحمل کے قبیل سے اس کا اطلاق اصطلاحاً نفسِ براز پر ہونے لگا۔ اس حدیث میں پہلے غائط (اِذَا اَنْشَيْتُمُ الْغَائِطَ) سے پست زمین اور دوسرے غائط (بغائط) سے براز مراد ہے۔ شَرِّ قَوَا اَوْ غَوَا۔ یہ حکم اہل مدینہ کے لئے ہے کیونکہ مدینہ میں قبلہ بجانب جنوب ہے۔ رومیوں نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سفیر حضرت حارث بن غیر رضی اللہ عنہ کو قتل کر دیا تھا۔ سفیروں کا قتل چونکہ خلافِ اصول ہے اس لئے آپؐ نے جمادی الاولیٰ ۶ھ میں ایک لشکر اُن پر جہاد کی غرض سے موتہ کی طرف روانہ کیا۔ حضرت ابویوب انصاریؓ اسی لشکر میں تھے۔ موتہ شام کے علاقہ میں ایک جگہ کا نام ہے۔ فَقَدْ مَنَا الشَّامَ۔ سے یہی غزوہ موتہ مراد ہے۔ فَوَجَدْنَا مَرَا حِيضَ مَرَا حِيضَ غَسْلِ خَانَةٍ اور بیت الخلاء کو کہتے ہیں۔ رَحِضٌ سے مشتق ہے جس کے معنی غسل ہیں۔ نَنَحْرِفُ۔ انحراف کے معنی انصراف ہیں عَنْهَا اس ضمیر کا مرجع اگر مراد حوض ہو تو مطلب یہ ہوگا کہ ہم ان مرا حوض میں قضاۓ حاجت سے گریز کرتے تھے۔ اور اگر اس کا مرجع قبلہ کو مانا جائے اور یہی اصح بھی ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ ہم ان مرا حوض میں امکانی حد تک جہتِ کعبہ سے انحراف کر کے بیٹھا کرتے تھے۔ مگر چونکہ اس صورت میں تشریق و تغریب پورے طور پر نہ ہوتی تھی جس کی وجہ سے کسی نہ کسی جزو کا سامنا ضرور ہو جاتا تھا اس لئے ہم استغفار کر لیا کرتے تھے۔ پہلی صورت میں (جب کہ مرا حوض مرجع ہو) نَسْتَغْفِرُ اللہ کی توجیہ یہ ہوگی کہ ہم ان مرا حوض

کے بنانے والوں کے لئے استغفار کرتے تھے۔ لیکن اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ بنانے والے تو تثلیث کے قائل نصاریٰ تھے اُن کے لئے استغفار کیونکر جائز ہو سکتا ہے جواب یہ ہے کہ آپ کی بعثت سے قبل اُن کا دین غیر منسوخ تھا اور تثلیث پرست بھی سب نہیں تھے بلکہ اُن میں وہ قیسین اور رہبان بھی تھے جن کے متعلق ارشادِ ربانی ہے إِنَّهُمْ لَا يَسْتَغْفِرُونَ اس لئے وہ بھی مومن تھے۔ اس بنا پر اُن کے لئے استغفار جائز ہوا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ بالعموم دوسروں کے گناہ دیکھ کر انسان کو اپنے گناہ یاد آجاتے ہیں اس قاعدہ کے بموجب حضرات صحابہ اپنے ہی گناہوں پر استغفار کرتے تھے۔ الزہری قبیلہ بنو زہرہ کی طرف نسبت ہے کنیت اُن کی ابو بکر ہے نام و نسب ان کا محمد بن مسلم بن عبید اللہ بن عبد اللہ بن شہاب زہری ہے۔ استقبال و استدبار قبلہ عند الغائط والبول کے جواز و عدم جواز میں گیارہ مذاہب ہیں مگر مشہور چار ہیں ① استقبال و استدبار دونوں مطلقاً ناجائز ہیں وَهُوَ مَذْهَبُ أَبِي حَنِيفَةَ وَالثَّوْرِيِّ ② استقبال و استدبار دونوں مطلقاً جائز ہیں۔ داؤد ظاہری وغیرہ کا مذہب یہی ہے ③ استقبال و استدبار صحرا میں ممنوع بنیان میں جائز امام مالک و شافعی کا یہی مذہب ہے ④ استقبال مطلقاً ناجائز استدبار مطلقاً جائز یہ مذہب امام ابو یوسف و احمد کا ہے لیکن امام احمد سے ایک روایت امام ابو حنیفہ

سے قال الشوكاني اختلف الناس في ذلك على احوال الاول لا يجوز الاستقبال؛ الاستدبار لا في الصحارى ولا في البنيان وهو قول أبي الثوب النصاري ومجاهد وإبراهيم النخعي والثوري وأبي ثور وأحمد في رواية كذا قال الثوري ونسبته في البحري الأكثر وهو مذهب أبي حنيفة حيث قال الطحاوي تعددت الروايات عن الإمام في هذا المبحث فروى عنه المنع مطلقاً وهو ظاهر الرواية كما في الفتح (الثاني) الجواز في الصحارى وفي البنيان وهو مذهب عروة بن الزبير وتبعه شيخ مالك وداؤد الظاهري وإحدى الروايتين عن الإمام (الثالث) أنه يحرم في الصحارى لا في العمران وإليه ذهب مالك وشافعي وأحمد بن حنبل في إحدى روايتيه (الرابع) أنه لا يجوز الاستقبال لا في الصحارى ولا في العمران ولا يجوز الاستدبار فيهما وهو إحدى الروايتين عن أبي حنيفة وأحمد (الخامس) أن النهي للتزنية فيكون مكروهاً وإليه ذهب إبراهيم النخعي وأحمد وأبو ثور وأبو الثوب وإحدى الروايتين عن الإمام (السادس) جواز الاجتناب في البنيان فقط وهو قول أبي يوسف ذكره في الفتح (السابع) التحريم مطلقاً حتى في القبلة المنسوخة وهو محكي عن إبراهيم وابن سيرين (الثامن) أن التحريم مختص بأهل المدينة ومن كان على سبيلها فاما من كان قبلته في جهة المشرق والمغرب فيجوز له الاستقبال والاستدبار (حاشية سائ مس)

اور ایک روایت مالک و شافعی کے موافق بھی ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل حدیث مذکور ہے جو بالکل صحیح اور متفق علیہ ہے۔ ابویوب انصاری رضی اللہ عنہ جلیل القدر صحابہ میں سے ہیں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت کے بعد قبا میں کثوم کے مکان میں چند روز قیام کے بعد مدینہ آکر ابویوب رضی اللہ عنہ ہی کے مکان میں چھ ماہ تک قیام فرمایا تھا۔ یہ حدیث قوی ہے جس میں نہیں کے صیغے استعمال کئے گئے ہیں وَاللّٰهُمَّ لِلتَّحْرِيمِ عِنْدَ خُلُوِّ الْقَرَابِئِ اور ابویوب رضی اللہ عنہ جو مشاہد وحی تھے وہ بھی تحریم ہی سمجھے۔ داؤد ظاہری کہتے ہیں کہ چونکہ اس مسئلہ میں تعارض بین الروایات ہے لہذا اِذَا تَعَارَضَا تَسَاقَطَا کے بموجب اصل یعنی اباحت کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ ثانیاً ترمذی میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی اور ابن ماجہ ص ۲۸ میں یہ روایت عَنْ خَالِدِ بْنِ الْحَدَّاءِ عَنْ خَالِدِ بْنِ أَبِي الصَّلْتِ عَنْ عَوَالِ بْنِ مَالِكٍ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ ذُكِرَ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَوْمٌ يَكْرَهُونَ أَنْ يَسْتَقْبِلُوا بِفُرُوجِهِمُ الْقِبْلَةَ فَقَالَ أَرَأَيْتُمْ قَدْ فَعَلُوهَا اسْتَقْبِلُوا بِمَقْعَدِي الْقِبْلَةَ۔ اس بات پر صاف دلالت کرتی ہیں کہ حکم اباحت حکم تحریم سے متاخر ہے اس لئے روایات تحریم کو منسوخ اور روایات اباحت کو ناسخ مانا جائے گا۔

امام مالک و شافعی رحمہما اللہ کی دلیل | امام مالک و شافعی فرماتے ہیں کہ اختلاف روایات کی صورت میں حتی الامکان تطبیق بین الروایات کے

اصول کے پیش نظر ابویوب انصاری رضی اللہ عنہ کی روایت کو صحراء اور حضرت جابر و ابن عمر رضی اللہ عنہما کی روایات کو بنیان پر محمول کیا جائے گا۔ باقی صحراء اور بنیان میں فرق کی مشہور وجہ یہ ہے صحراء میں اللہ کی مخلوق جنات وغیرہ عبادت میں مشغول رہتے ہیں اس لئے استقبال و استدبار کی صورت میں ان کی عبادت میں خلل پیش آئے گا۔ برخلاف بنیان کے کہ وہاں صرف شیاطین ہوں گے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ صحراء میں انصراف آسان ہے اور کثیف مٹی میں متعذر ہے اس لئے استقبال و استدبار صحراء میں ناجائز اور بنیان میں جائز ہے۔

امام ابویوسف رحمہ اللہ کا استدلال | امام ابویوسف استدبار کو صرف بنیان میں اور امام احمد صحراء و بنیان دونوں میں جائز کہتے ہیں باقی استقبال

دونوں کے نزدیک مطلقاً ناجائز ہے۔ یہ حضرات فرماتے ہیں کہ علتِ ممانعت مشغولیت بالعبادۃ نہیں ہے بلکہ سیاقِ کلام اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ علت فی الحقیقت احترامِ قبلہ ہے۔ جیسا کہ بعض احادیث میں خود آپ سے یہی علت منقول ہے چنانچہ بزار کی حدیث میں ہے مَنْ جَلَسَ يَقْبُولُ قِبَالَہِ الْقِبْلَۃِ فَذَكَرَ فَأُحْزِنَتْ عَنْہَا الْجَلَاءُ لَہَا لَمْ یَقُمْ مِنْ مَجْلِسِہِ حَتَّى یُغْفَلَہُ اَیْکَ اور حدیث میں ہے اِذَا اَتَى اَحَدُکُمْ الْغَائِطَ فَلِیْکُمْ قِبْلَۃُ اللّٰہِ وَلَا یَسْتَقْبِلُہَا (دارمی) اب جب تحریم کی علت احترامِ قبلہ قرار پائی تو استقبال کی حالت میں تو یہ مسلم ہے مگر استدبار میں خصوصاً استدبار فی البیان میں تو یہ علت تقریباً بالکل مفقود ہے۔ کیونکہ اس صورت میں بول و برآز اور ان سے متعلق اعضاء کی جہتِ قبلہ سے محاذات نہیں ہوتی اس لئے تحریم کو استقبال پر اور اباحت کو استدبار پر محمول کیا جائے گا۔ اب ان مذاہب میں سے کس کو ترجیح دی جائے؟ ہم اور ہمارے اکابر امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے مذہب کو ترجیح دیتے ہیں اور یہ ترجیح صرف تقلید پر نہیں بلکہ دلیل پر مبنی ہے۔ اسی وجہ سے بعض محققین غیر احناف مثلاً قاضی ابوبکر بن عربی مالکی، ابن حزم، حافظ ابن قیم صنبلی وغیرہ نے بھی اس مسئلہ میں احناف کے مذہب کو مختار و پسندیدہ قرار دیا ہے۔

اصحابِ ظواہر کے استدلال کا جواب

اصحابِ ظواہر کا روایاتِ تحریم کو منسوخ کہنا اس لئے محلِ کلام ہے کہ نسخ کے اندر ناسخ و منسوخ دونوں کا من کل الوجوہ اس طرح متعارض و متناقض ہونا شرط ہے کہ ایک پر عمل دوسرے کے ترک کو مستلزم ہو، لیکن اس جگہ اباحت کو آپ کی خصوصیت پر اور تحریم کے حکم کو اُمت پر محمول کرنے کے بعد دونوں قسم کی روایات پر عمل ہو جاتا ہے۔ اس بنا پر یہاں نسخ کو ماننا خلافِ اصول ہو گا۔ چنانچہ روایاتِ تحریم میں اِذَا اَتَيْتُمْ اَحَدُکُمْ میں جمع مذکر حاضر کی ضمائر قرینہ ہیں کہ اس کی مخاطب اُمت ہے۔ لہذا اباحت کو آپ کی خصوصیت پر محمول کیا جائے گا۔ کیونکہ شرف اور فضیلت میں آپ خاتمہ کعبہ سے بھی افضل ہیں۔ ابنِ ماجہ کی حدیث کے متعلق یہ حضرات کہہ سکتے ہیں کہ وہ قولی ہے مگر یہ روایت از روئے سند کے حسبِ ذیل وجود کی بنا پر کمزور ہے۔ ① اس کی سند میں خالد بن ابی الصلت ہیں جن کو مجہول، منکر، ضعیف کہا گیا ہے۔ نیز یہ کہ خالد ہذا کے ترجمہ میں تہذیب التہذیب کے اندر حافظ

امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کے دلائل | امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کی استدلال اس سلسلہ میں حسب ذیل احادیث ہیں۔ ① حضرت ابویوب انصاری رضی اللہ عنہ

کی حدیث جس کی تخریج تمام کتب صحاح میں کی گئی ہے نہایت صحیح حدیث ہے۔ ② عَنْ سَلْمَانَ قَالَ قِيلَ لَهُ قَدْ عَلَّمَكُمُ نَبِيُّكُمْ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كُلَّ شَيْءٍ حَتَّى الْخِرَاءَةِ قَالَ فَقَالَ أَجَلُ لَقَدْ نَهَانَا أَنْ نَسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةَ بِغَائِطٍ أَوْ بَوْلٍ (مسلم شریف ص ۱۳، ابن ماجہ ص ۲۸، ابوداؤد ص ۲، نسائی ص ۱)۔

③ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِذَا جَلَسَ أَحَدُكُمْ عَلَى حَاجَتِهِ فَلَا يَسْتَقْبِلَنَّ الْقِبْلَةَ وَلَا يَسْتَدْبِرُهَا (مسلم ص ۱۳) ④ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّمَا أَنْتَ كَمِثْلِ الْوَالِدِ لِوَلَدِهِ أَعْلَمُكُمْ إِذَا أَتَيْتُمُ الْغَائِطَ فَلَا تَسْتَقْبِلُوا

الْقِبْلَةَ وَلَا تَسْتَدْبِرُوهَا (ابن ماجہ ص ۲، ابوداؤد ص ۲، نسائی ص ۱) ⑤ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنِي أَبُو سَعِيدٍ الْخُدْرِيُّ أَنَّهُ شَهِدَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ نَهَى أَنْ يَسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةَ بِغَائِطٍ وَبَوْلٍ (ابن ماجہ ص ۲) ⑥ عَنْ مَعْقِلِ بْنِ أَبِي مَعْقِلٍ الْأَسَدِيِّ وَقَدْ صَحِبَ

النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ نَسْتَقْبِلَ الْقِبْلَتَيْنِ بِغَائِطٍ أَوْ بَوْلٍ (ابن ماجہ ص ۲) ⑦ عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي حَبِيبٍ أَنَّهُ سَمِعَ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ الْخَارِثِ بْنَ جَزْءٍ الزُّبَيْدِيَّ يَقُولُ أَنَا أَوَّلُ مَنْ سَمِعَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ لَا يَبُولُ لَنْ

أَحَدُكُمْ مُسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةِ وَأَنَا أَوَّلُ مَنْ حَدَّثَ النَّاسَ بِذَلِكَ (ابن ماجہ)

مذکورہ بالا احادیث، روایات و اباحت کے مقابلہ میں حسب ذیل وجوہ احادیث تحریم کی وجوہ ترجیح | کی بنا پر قابل ترجیح ہیں ① یہ احادیث قوی ہیں قول کو فعل پر ترجیح

ہوا کرتی ہے کیونکہ فعل میں تخصیص کا احتمال ہوتا ہے آپ کی ذات اقدس تو خائفہ کعبہ سے بھی افضل ہے، اس لئے ہو سکتا ہے کہ آپ اس حکم سے مستثنیٰ ہوں ② ہو سکتا ہے کہ آپ پر عین کعبہ منکشف ہو ایسی صورت میں جہت کا احترام ضروری نہیں رہتا ③ بول قائم کی طرح ممکن ہے یہاں بھی کوئی عذر ہو ④ یہ بھی

امکان ہے کہ آپ منحرفا بیٹھے ہوں ⑤ چونکہ ایسی حالت میں انسان کسی کو بغور نہیں دیکھتا جیسا کہ بیٹھنے کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ عبد اللہ بن عمر کی نظر اتفاقی طور پر اچانک پڑ گئی تھی ⑥ مخرم کو مبیح پر ترجیح

ہوتی ہے ④ قانون کلی کو واقعہ جزئیہ پر ترجیح ہوتی ہے ⑤ ہتک حرمت کی بنا پر جب کہ حدیث میں مَنْ تَقَلَّ تَحَاةَ الْقَبِيلَةِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَتَقْلُهُ بَيْنَ عَيْنَيْهِ (ابن خزیمہ و ابن حبان) وارد ہوا ہے تو استقبال و استہبار قبلہ بالغائط و البول میں بدرجہ اولیٰ یہ علت پائی جاتی ہے اس لئے احادیث تفل بھی ان کی مؤید ہیں۔ ان روایات کی روشنی میں قرآن کریم و دیگر کتب دینیہ کا بھی احترام لازم ہے۔ اس قسم کا کوئی فعل جو احترام کے منافی ہو ان کے ساتھ بھی جائز نہیں۔ حاصل یہ کہ احادیث تحریم ہر طرح قابل ترجیح اور احتمالات سے بالکل خالی ہیں۔ (۲۵ رد القعدہ ۳۶۸ھ)

الدَّرْسُ الثَّالِثُ عَشَرَ

بَابُ النِّهْيِ عَنِ الْبُولِ قَائِمًا: زمانہ جاہلیت میں اہل عرب مردوں کے لئے برہنہ ہونے کو عیب شمار نہیں کرتے تھے البتہ عورتوں کے لئے اس کو عیب سمجھتے تھے۔ اسلام نے آکر بے حیائی کی اس رسم کو ختم کر کے لوگوں کو آدابِ طہارت سے آگاہ کیا۔ بول قائم بھی چونکہ خلافِ ادب ہے اس لئے شرعاً یہ بھی ناپسندیدہ و مکروہ ہے علاوہ ازیں حسب ذیل وجوہات بھی اس کی کراہت کا باعث ہیں ① اس میں تسر ٹھیک نہیں ہوتا ② رشاش بول کا بھی اندیشہ ہے چنانچہ حیوانا بکری کتا وغیرہ کو بھی اس کا احساس ہے ③ ہوا تیز چلنے کی صورت میں اکثر اعضاء جسد کے تلوث کا خطرہ ہے ④ انقطاع بول کے وقت آخری قطرات کا ساقین وغیرہ پر گرنے کا قوی اندیشہ ہے۔ باقی اس مقام پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ حضرت عائشہ اور حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہما کی حدیثوں میں بظاہر تعارض ہے اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ حضرت عائشہ کی حدیث کی سند میں شریک قاضی کو فہ ہیں ان کا حافظہ خراب تھا۔ امام بخاری اُن سے روایت نہیں کرتے۔ امام مسلم اُن سے روایت تو کرتے ہیں مگر دوسروں کے ساتھ۔ اس لئے حضرت حذیفہ کی حدیث کو ترجیح دی جائے گی۔ باقی حضرت عائشہ کی حدیث کو بہ نسبت دیگر احادیث کے احسن ہونے پر محمول کیا جائے گا۔ علاوہ ازیں دونوں حدیثوں میں تطبیق کی ایک صورت تو یہ ہے کہ حضرت عائشہ کی حدیث کو آپ کی عادت مستمرہ کے بیان پر محمول کیا جائے اور حضرت حذیفہ کی حدیث کو واقعہ جزئیہ پر۔ ثانیاً حضرت عائشہ کا ارشاد دگر بلو

زندگی سے متعلق ہے اور حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ بیرونی واقعہ بیان فرما رہے ہیں جس کا علم حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو ہونا ضروری نہیں۔

حضرت عمر کی حدیث اگرچہ مرفوع ہے لیکن اس میں عبدالکریم ہیں جو ضعیف ہیں اسی بنا پر دوسری حدیث باوجودیکہ موقوف ہے مگر امام ترمذی نے اس کو اصح فرمایا ہے۔ حدیث بریدہ کو ترمذی نے اگرچہ ضعیف کہا ہے مگر ابن حجر نے اس کو بہت صحیح کہا ہے۔ جفاء ظلم کو کہتے ہیں۔ سباطۃ بردن فعالہ وہ چیز جو صاف کرنے سے حاصل ہو جیسے قلام قلم کے تراش کے اجزاء لیکن عرف مام میں سباطہ کوڑی کو کہتے ہیں۔ سباط کی اصناف قوم کی طرف ملکیت اور تفصیص دونوں کے لئے ہو سکتی ہے۔

اس مقام پر چند اعتراض وارد ہوتے ہیں۔ اولاً یہ کہ سباط پر یہ تصرف بلا اذن بظاہر نامناسب ہے۔ جواب یہ ہے کہ سباط چونکہ محلِ قاذورات ہے اور بالعموم ایسے مقامات پر اس قسم کا تصرف عرفاً ماذون فیہ ہوتا ہے اس لئے اذن کی کوئی ضرورت نہ تھی جس طرح عرب میں خود بخود گرے ہوئے پھل عرفاً عادیۃً مباح مانے جاتے تھے۔ دوسری توجیہ یہ ہے کہ ان لوگوں کی طرف سے آپ کو یقین تھا کہ وہ منع نہیں کریں گے اس بنا پر دلالت اذن ثابت ہو جاتا ہے۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ بول قائماً جب کہ شرعاً ناپسندیدہ امر ہے تو آپ نے اس کو کیوں اختیار فرمایا۔ اس کے چند جوابات دیئے گئے ہیں ① آپ کے باطن رقبہ میں زخم تھا جیسا کہ حضرت انسؓ سے بعض روایات میں منقول ہے ② جلال الدین سیوطی فرماتے ہیں کہ آپ کو وجع صلب تھا جس کے لئے بول قائماً مفید ثابت ہوتا ہے ③ اشتغال بامور الناس کی وجہ سے جلدی کا وقت تھا اور کوئی مناسب جگہ قریب میں نہیں تھی ④ سباط پر بیٹھنے کی صورت میں تلوث کا خطرہ تھا ⑤ بیان جواز کے لئے تھا اور چونکہ بیان جواز آپ کے اد پر واجب ہے اس لئے آپ کا یہ فعل بھی اخذ بالعزیمۃ کے قبیل سے ہو گا۔ تیسرا اعتراض یہ کہ آپ کا یہ فعل إِذَا ذَهَبَ الْمُذْهَبُ اَبَعْدَ کے خلاف ہے۔ جواب یہ کہ ابعاد براز کی صورت میں ہوا کرنا تھا نہ کہ بول میں۔ ثانیاً اس کو بھی بیان جواز پر محمول کیا جائے گا۔ ثالثاً اس کا سبب تقاضائے شدید بھی ہو سکتا ہے۔ چوتھا اعتراض یہ ہوتا ہے کہ آپ نے بوقت قضائے حاجت تکلم سے منع فرمایا ہے اس جگہ خود آپ سے تکلم کا صدور ہوا۔ جواب یہ کہ یہ تکلم ضرورۃً تھا وَالضَّرَّوْرَاتُ تُبَيِّحُ الْمُحْظُورَاتِ۔ دوسرا جواب یہ کہ نہی کو نادید پر محمول کیا جائے تیسرا جواب

یہ کہ آپ نے باللسان نہیں بلکہ بالاشارہ بلایا تھا اس لئے تکلم کو روایت بالمعنی پر محمول کیا جائے گا۔ چنانچہ سلم شریف ص ۱۳۳ جلد ۱ میں فَاَشَارَ اِلَيَّ فَجِئْتُ فَقُمْتُ عِنْدَ عَقَبَيْهِ الْوَحْدَيْنِ کے الفاظ موجود ہیں جو صراحتاً اشارہ پر دلالت کرتے ہیں۔ چونکہ بعض حضرات محدثین نے ابو وائل عن حذیفہ کو اور بعض نے ابو وائل عن المغیرہ کو ترجیح دی ہے۔ بعض نے دونوں کو صحیح کہا ہے اس لئے مُصَنَّف اپنی رائے پیش کرتے ہوئے ابو وائل عن حذیفہ کو اصح اور ارجح قرار دیتے ہیں جس کی بظاہر وجہ یہ ہے کہ ابو وائل کے دوست اگر د ابو وائل عن المغیرہ نقل کرتے ہیں اور تین شاگرد اعمش، منصور، عبیدہ ضبی ابو وائل عن حذیفہ پر متفق ہیں اس لئے کثرت رواۃ کے پیش نظر امام ترمذی نے ابو وائل عن حذیفہ کو ترجیح دی۔ مگر اس جگہ یہ قوی احتمال ہے کہ حضرت حذیفہ اور حضرت مغیرہ رضی اللہ عنہما کے یہ دونوں واقعے الگ الگ ہوں اور ابو وائل دونوں کے شاگرد ہوں۔ اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ دونوں کی روایتوں میں کافی فرق ہے چنانچہ سلم شریف صفحہ ۱۳۴ جلد ۱ میں حضرت مغیرہ کی روایت میں مسح علی الخفین کا ذکر نہیں اور حضرت حذیفہ کی روایت میں اس کا ذکر ہے۔ احناف اور دیگر جمہور فقہاء انہی کو تادیب پر محمول کرتے ہوئے بول قائماً کو جائز قرار دیتے ہیں بشرطیکہ اس میں کسی امر ممنوع مثلاً اہل یورپ کی تقلید وغیرہ کا ارتکاب لازم نہ آئے۔

بَابُ فِي الْاِسْتِثْنَاءِ عِنْدَ الْحَاجَةِ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بے ضرورت کشف عورت سے منع فرمایا ہے حتیٰ کہ جب تنہائی کے متعلق سوال کیا گیا تو آپ نے ارشاد فرمایا فَاِنَّهُ اَحَقُّ اَنْ يُسْتَحْيٰ مِنْهُ اس بنا پر عند قصار الحاجر بھی الضرورة تنقذ بقدر الضرورة کا لحاظ رکھتے ہوئے جب آپ زمین کے قریب تر ہوتے تو اس وقت کشف ثوب کیا کرتے تھے۔ وَكَلَّا الْاَحْدَيْثَيْنِ مُرْسَلٌ۔ چونکہ اعمش کی پیدائش سنہ ۹۰ میں ہوئی اس لئے عبد اللہ بن عمر یا کسی اور صحابی سے ان کا سماع ثابت نہیں مگر چونکہ صحابیت یا تابعیت کے ثبوت کے لئے سماع شرط نہیں بلکہ بحالت ایمان صرف دیکھ لینا ہی کافی ہے اس لئے امام ترمذی ان کی تابعیت کو ثابت کرنے کے لئے فرماتے ہیں وَقَدْ نَظَرْنَا لِمَا يَعْنِي اَعْمَشُ فِي حَضْرَةِ اَنَسِ بْنِ مَالِكٍ كَوْنًا زُطْرَةً هَتَّهٖ هُوَ دِيكَمَا هُوَ يَرُوْنِي مَكَعْظَمَةٍ فِي دَاقِعٍ هُوَ تَحْتِي۔ اب چونکہ حضرت انس سے اعمش کا سماع ثابت نہیں تو اس کی تائید و تقویت کے لئے ھٰكذَا رَوٰى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ رُبَيْعٍ عَنْ عَبْدِ السَّلَامِ كَمَا تَجِبُ هُوَ نَابِيَانِ فرماتے ہیں۔ اعمش کا نام سلیمان بن مہران ہے۔ کاھلی قوم کا بل کی طرف نسبت

ہے۔ اعمش ان کو اس لئے کہتے ہیں کہ ان کی آنکھوں میں عَمَش (چندھاپن) تھا چونکہ اس لقب سے مشہور ہو گئے اس لئے اس کو غیبت یا اہانت شمار نہیں کیا جائے گا۔ حَمِيلًا - حمیل اس نام معلوم النسب بچے کو کہتے ہیں جس کو دار الحرب سے دار الاسلام میں لایا گیا ہو اب اگر کوئی شخص یہ دعویٰ کرے کہ یہ میرا بیٹا ہے تو اس شکل میں ثبوت نسب کے لئے دو شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے (۱) عمر کے تفاوت کے اعتبار سے دونوں کا آپس میں باپ بیٹا ہونا ممکن ہو (۲) لڑکا اگر خُر ہو تو خود ورنہ اُس کا مولیٰ اس کی تصدیق کرتا ہو تو اس وقت صرف اقرار سے نسب ثابت ہو جائے گا اور مُقر لہ مُقر کا وارث ہو گا۔ اِذَا مَاتَ الْمُقَوُّ عَلَى اِثْرِهِ - اس لئے کہ اس صورت میں یہ الزام علی نفسہ ہے جس کے لئے حجتہ قاصرہ (اقرار) ہی کافی ہے۔ البتہ اگر کوئی عورت یہ دعویٰ کرے یا کوئی شخص اس کو اپنا بھائی کہے تو چونکہ پہلی صورت میں شوہر پر اور دوسری صورت میں اپنے باپ پر تحمیل نسب لازم آرہا ہے اس لئے اس وقت ثبوت نسب کے لئے حجتہ متعدیہ (بیئہ) کی ضرورت ہوگی صرف اقرار کافی نہ ہوگا اور نہ مُقر لہ کو مُقر کی میراث دلوائی جائے گی حنفیہ کا یہی مذہب ہے۔ کَمَا فِي مُوطَا اِمَامُ مُحَمَّدٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ قَالَ ابْنُ عُمَرَ بَيْنَ الْخَطَا اَنْ يُوْرَثَ اَحَدًا مِنْ اِلَاعِجِمٍ اِلَّا مَا وُلِدَ فِي الْعَرَبِ قَالَ مُحَمَّدٌ وَبِهَذَا نَاْخُذُ - باقی یہ اقرار مُقر کے حق میں پھر بھی حجت رہے گا۔ اسی وجہ سے اگر مُقر کا کوئی وارث ذوی الفروض، عصبائ نسبہ و سببہ یا ذوی الارحام میں سے نہ ہو تو آخری درجہ میں اس مُقر لہ کو اس کا وارث بنادیا جائے گا۔ اسی کو فرائض میں مُقر لہ بالنسب علی الغیر یحیثُ لَمْ يَثْبُتْ نَسْبُهُ بِاَقْرَابِهِ کہا جاتا ہے۔ لیکن جو بچہ دار الاسلام میں پیدا ہوا ہو اُس کے ثبوت کے لئے بیئہ کی ضرورت نہیں صرف اقرار کافی ہے۔ اب صورت مذکورہ میں اعمش کے باپ کو مسروق نے جو دراشت دلوائی ہے اس میں چند احتمال ہیں ① اُن کی والدہ کی جانب سے دلوائی جو خود مُقرہ تھیں (۲) ثبوت نسب بالشہادۃ کے بعد مُقر علیہ کی دراشت دلوائی یہ دونوں صورتیں احناف کے مذہب کے موافق ہیں (۳) مُقر لہ بالنسب علی الغیر ہونے کے باوجود مُقر علیہ کی دراشت دلوائی گئی۔ حنفیہ اس کے خلاف ہیں احناف کی دلیل حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا قول مذکور ہے جو مسروق کے فتویٰ پر راجح اور مقدم ہے۔ اعمش امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کے ہمعصر ہیں عمر میں دس سال چھوٹے ہیں امام ابو حنیفہ تابعی ہیں بعض صحابہ سے روایت بھی کی ہے مسروق بن عبد الرحمن الاجدع اپنے زمانہ کے اربابِ فتویٰ،

حضرت عائشہؓ کے تلامیذ اور کبار تابعین میں سے ہیں ۶۳ھ میں ان کا انتقال ہوا ہے۔ مسروق اُن کو اس لئے کہتے ہیں کہ بچپن میں چرائے گئے تھے۔ (۲۶ ذوالقعدہ ۱۳۶ھ)

الدَّرْسُ الرَّابِعُ عَشَرَ

بَابُ كَرَاهِيَةِ الْإِسْتِجَاءِ بِالْيَمِينِ: آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت مبارکہ تھی کہ امور شریفہ کے لئے یدِ یمنیٰ کو اور ان کے علاوہ کے لئے یدِ بئریٰ کو استعمال فرمایا کرتے تھے چنانچہ حدیث میں وارد ہے عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا كَانَتْ يَدُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْيُمْنَى يَطْهُو بِهِ وَطَعَامَهُ وَكَانَتْ يَدُهُ الْبُيُوتِ لِخَلَائِهِمْ وَمَا كَانَ مِنْ أَدَى (أَخْرَجَهُ أَصْحَابُ الشُّنَنِ) اسی طرح جہتِ یمن کو جہتِ یسار پر عام فضیلت و برتری حاصل ہے چنانچہ مجازات میں بھی اہل جنت کو اصحاب الیمین اور اہل نار کو اصحاب الشمال فرمایا گیا۔ اسی بنیاد پر استنجاء بالیمین سے بھی ممانعت کی گئی ہے۔ باقی اس جگہ ایک اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ یہ حدیث ترجمہ الباب کے مطابق نہیں کیونکہ ترجمہ الباب تو کراہیۃ الاستنجاء بالیمین ہے اور حدیث میں مس ذکر بالیمین سے نہی کی گئی ہے اور یہ دونوں الگ الگ چیزیں ہیں۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ بے شک دلالتِ مطابقی کے اعتبار سے تو حدیث ترجمہ الباب کے مطابق نہیں لیکن دلالتِ التزامی کے لحاظ سے مطابق ہے کیونکہ جب دستِ راست سے مس ذکر مکروہ اور منکر ہے تو استنجاء بدرجہ اولیٰ مکروہ ہوگا اور مطابقتِ باب کے لئے دلالتِ التزامی بھی کافی ہوتی ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اسی حدیث کو بخاری شریف صفحہ ۲۲ جلد ۱ میں بَابُ لَا يُسَلِّكُ ذَكَرَهُ بِيَمِينِهِ إِذَا بَانَ کے تحت بایں الفاظ لایا گیا ہے عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِذَا بَانَ أَحَدُكُمْ فَلَا يَأْخُذْ ذَكَرَهُ بِيَمِينِهِ وَلَا يَسْتَنْجِي بِيَمِينِهِ وَلَا يَتَنَفَّسُ فِي الْإِنَاءِ اس کے اندر وَلَا يَسْتَنْجِي بِيَمِينِهِ صراحۃً وارد ہوا ہے اور دونوں حدیثیں ایک ہیں صرف مطول و مختصر کا فرق ہے اس بنا پر ممکن ہے مُصَنَّفِ اس حدیث کو مختصر طریقہ پر ذکر کر کے ترجمہ الباب کے ذریعہ مطول حدیث کی طرف جس میں نہی عن الاستنجاء بالیمین صراحۃً مذکور ہے اشارہ کرنا چاہتے ہیں واللہ اعلم۔ استنجاء ماخوذ ہے بنحو سے بنحو لفظ کتے کی نجاست کو بولتے ہیں جیسے بعراؤنث و بکرتی اور خوشی کاتے بکینس کی نجاست کو کہتے ہیں لیکن عُرْتُ عام میں طلب النجول لازال کے لئے

استعمال ہوتا ہے۔ شدید مجبوری مثلاً بایاں ہاتھ ٹوٹا ہوا ہو یا وقتی طور پر کوئی تکلیف ہو تو یمن کو استعمال کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ بابُ الْإِسْتِجَارَةِ بِالْحِجَارَةِ: حضرت سلمان رضی اللہ عنہ پہلے عیسائی اور فارس کے باشندہ تھے اُن کے اسلام کا واقعہ مشہور ہے۔ فارس کے غزوات میں جرنیل ہی تھے فتوحات بھی کیں۔ خروءۃ بفتح الخاء فعل حدث کے لئے اور بکسر الخاء بیات کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔ قیلَ یَسْلَمَان۔ کفار کے اعتراض کا منشاء یہ تھا کہ تمہارے نبی تم کو امور طبعیہ کی تعلیم کر دیتے ہیں حالانکہ امور طبعیہ کی ہر جاندار کو بقضائے طبیعت خود بخود ہدایت حاصل ہو جاتی ہے جیسے سانس لینا، بھوک لگنا وغیرہ لہذا ان کی تعلیم بے فائدہ اور عبث ہے۔ چونکہ بول و براز بھی اسی قبیل سے ہے اس لئے اس کی تعلیم بھی لغو اور معلّم کی خفتِ عقل کی دلیل ہے گویا نعوذ باللہ استہزاء مقصود تھا۔ حضرت سلمان رضی اللہ عنہ نے اُن کی اس جہالت سے قطع نظر کرتے ہوئے تلقی المخطّاب بغیر ماتیوقبہ کے طور پر حکیمانہ جواب دیا کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے امور طبعیہ کی تعلیم نہیں کی بلکہ ان امور طبعیہ کی انجام دہی کے آداب کی تعلیم فرمائی ہے چنانچہ استقبال و استدبار، استنجاء وغیرہ سب بول و براز کے آداب ہیں جن کی تعلیم اشد ضروری ہے کیونکہ انہی آداب کی بناء پر انسان کو دیگر حیوانات سے امتیاز و برتری حاصل ہے لہذا ان آداب کی تعلیم کو عبث کہنا انتہاء درجہ کی حماقت و جہالت ہے۔ اَوْ اَنْ یَسْتَنْجِیَ اَحَدُنَا بِاَقْلٍ مِنْ ثَلَاثَةِ اَحْجَارٍ۔ جہاں تک نفس استنجاء کا تعلق ہے تو احناف کا مذہب اس میں یہ ہے کہ اگر نجاست مخرج سے متجاوز نہ ہو تو استنجاء واجب نہیں نہ بالمارادرنہ بالجارہ لیکن اگر مخرج سے متجاوز ہوگی تو قدر درہم سے کم کی صورت میں استنجاء مستحب اور قدر درہم سے زیادہ میں واجب ہے۔ چونکہ استنجاء بالجارہ میں تخفیف نجاست ہوتی ہے نہ کہ ازالہ اس لئے یہ قلیل نجاست کے معفو عنہ ہونے کی دلیل ہے۔ باقی تثلیث بالاجارہ کے متعلق امام ابو حنیفہ امام مالک اور بعض شوافع کا مذہب عدم وجوب کا ہے۔ البتہ انقار تام ان سب حضرات کے نزدیک واجب ہے۔ امام شافعی و احمد کے نزدیک تثلیث واجب ہے حتیٰ کہ تین سے کم میں انقار تام ہونے کی صورت میں بھی شوافع تثلیث ضروری کہتے ہیں اور اگر تثلیث سے انقار تام نہ ہو تو مزید کا استعمال ضروری ہے۔ باقی تین سے زائد میں شوافع کے یہاں ایتار کے وجوب و استحباب کے دونوں قول ہیں۔ امام نووی استحباب ہی کے قائل ہیں۔ تثلیث سے مراد شوافع کے نزدیک تثلیث اجزاء نہیں ہے بلکہ تثلیث مسات ہے اسی

بنار پر اگر حجر واحد کے اطراف ثلاثہ کو تین مرتبہ استعمال کر لیا جائے تو تثلیث متحقق ہو جائے گی۔ تثلیث پر شوافع کی مستدل احادیث ذیل ہیں۔ ① حضرت سلمان رضی اللہ عنہ کی حدیث مذکور فی ہذا الباب۔

② عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّمَا أَنَا لَكُمْ مِثْلُ الْوَالِدِ لَوْ كُنَّا أَعْلَمُكُمْ إِذَا اتَيْتُمُ الْعَائِطَ فَلَا تَسْتَقْبِلُوا الْقِبْلَةَ وَلَا تَسْتَدْبِرُوهَا وَأَمْرٌ بِثَلَاثَةِ أَحْجَارٍ وَهِيَ عَنِ الرُّوْثِ وَالرِّمَةِ وَهِيَ أَنْ يَسْتَطِيبَ الرَّجُلُ بِمِثْلَيْهِ (ابن ماجہ ص ۲، نسائی ص ۱، ابوداؤد ص ۱)

③ عَنْ خُزَيْمَةَ بْنِ ثَابِتٍ قَالَ سَأَلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْإِسْطِطَابَةِ فَقَالَ بِثَلَاثَةِ أَحْجَارٍ لَيْسَ فِيهَا شَيْءٌ جِيعٌ (ابوداؤد ص ۱، ابن ماجہ ص ۲) اس مسئلہ میں دلائل احناف احادیث ذیل ہیں ① عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِذَا ذَهَبَ أَحَدُكُمْ إِلَى الْعَائِطِ فَلْيَذْهَبْ مَعَهُ بِثَلَاثَةِ أَحْجَارٍ فَلْيَسْتَطِيبْ بِهَا فَإِنَّهَا تَجْزِي عَنْهُ (نسائی ص ۱، ابوداؤد ص ۱)

② حضرت عبداللہ بن مسعود کی حدیث جو ترمذی شریف میں اگلے باب بابُ الْإِسْتِنْجَاءِ بِالْحَجَرَيْنِ میں مذکور ہے اور بخاری شریف ص ۲ اور نسائی ص ۱ میں بھی ہے۔ نہایت قوی حدیث ہے جس سے آنحضور

صلی اللہ علیہ وسلم سے اکتفا بالبحرین ثابت ہوتا ہے اس پر حافظ ابن حجر عسقلانی نے طحاوی پر اعتراض کیا ہے کہ مسند احمد کی روایت میں القائے روث کے بعد آپ نے آیت بتالث ارشاد فرمایا علامہ عینی نے اس کا جواب دیا ہے کہ یہ زیادتی اولاً توازن روئے سند کے محدثین کے نزدیک قابل اعتماد نہیں ہے چنانچہ

امام ترمذی کا اس زیادتی کو ذکر نہ کرنا اور اس حدیث کو استنجا بالبحرین کے باب میں ذکر کر کے اکتفا بالبحرین کو ثابت کرنا بھی اسی بات کی دلیل ہے کہ امام ترمذی کے نزدیک بھی یہ زیادتی صحیح نہیں۔ علامہ عینی کے نزدیک اس زیادتی کے کمزور ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اس کی سند میں ابواسحاق عن علقمہ ہے اور ابواسحاق

کا علقمہ سے سماع ثابت نہیں ہے اس بنا پر اس میں القطاع پایا جاتا ہے ③ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ أَكْتَخَلَ فَلْيُتْرَمَنْ فَعَلْ فَقَدْ أَحْسَنَ وَمَنْ لَفَلَ خَرَجَ وَمَنْ اسْتَجَمَرَ فَلْيُتْرَمَنْ فَعَلْ فَقَدْ أَحْسَنَ وَمَنْ لَفَلَ خَرَجَ (ابوداؤد ص ۱، ابن ماجہ ص ۲)

پہلی حدیث میں فَإِنَّهَا تَجْزِي عَنْهُ سے احناف استدلال کرتے ہیں کہ استنجا میں اگرچہ محبوب ایتار و تثلیث ہے مگر مقصود کے درجہ میں صرف اجزاء اور انقاء ہے۔ اسی طرح حضرت ابو ہریرہ کی حدیث سے

۳۶۸ھ

ایتار کا استحباب مفہوم ہوتا ہے جس پر مَنْ فَعَلَ فَقَدْ أَحْسَنَ کا لفظ صاف طور پر دلالت کرتا ہے۔ (۲۷ ذوالقعد)

الدَّرْسُ الْخَامِسُ عَشَرَ

باقی شوافع کا امر بالتثلیث اور تصریح علی العدد سے وجوب تثلیث پر اصرار کرنا احادیث کے درمیان خاطر خواہ مزید تعارض پیدا کرنے کے مراد ہے کیونکہ ہماری پیش کردہ احادیث سے یہ واضح ہو گیا ہے کہ شارع کا مقصود صرف اجزاء و انقار ہے اس لئے امر بالتثلیث کو بحر استحباب پر محمول کرنے کے اور کوئی ایسی صورت نہیں جس سے تطبیق بین الاحادیث ممکن ہو جب کہ خود شوافع بھی بعض جگہ امر بالتثلیث کو عدم وجوب پر محمول کرتے ہیں چنانچہ امام نووی شرح مسلم صفحہ ۲۷۴ جلد ۱ میں فرماتے ہیں قَوْلُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمَّا الطَّيِّبُ الَّذِي بَكَ فَاغْسِلْهُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ أَمَّا أَمْرٌ بِالتَّثْلِيثِ مَبَالِغَةٌ فِي إِسْرَافِهِ لَوْ نَهَدَ وَرَيْحَهُ وَالْوَاجِبُ الْإِسْرَافُ فَإِنْ حَصَلَتْ بِمَرَّةٍ لَخَفَّتْهُ لَمْ تَجِبِ الزِّيَادَةُ ظَاهِرٌ فِي حَضْرَاتِ شَوَافِعِ كِتَابِ الطَّهَارَةِ فِي أَمْرِ بِالتَّثْلِيثِ مِنْ أَتَى شِدَّتِ كَيْفَ سَأَلْتَهُ وَجُوبَ تَثْلِيثٍ فِي اسْتِدْلَالٍ كَرْنًا أَوْ كِتَابِ الْحُجَّ فِي أَسَى كَوْ خَامُوشِي كَيْ سَأَلْتَهُ مَبَالِغَةً بِمَحْمُولٍ كَرْلِينَا تَرْجِيحَ بَلَا مَرْجٍ نَبِيْنِ تَوَاوُرَ كَيْمَا هِيَ - دُوسَرِي بَاتِ يَهِيَ كَيْ أَحَادِيثِ فِي ثَلَاثَةِ أَحْجَارِ كِي تَصْرِيحُ كَيْ بَا وَجُودِ أَحْجَارِ كِي حَجْرٍ وَاحِدٍ مِنْ ثَلَاثِ مَسْحَاتٍ كُو كَانِي كَيْمَا نَبِيْنِ اسْ بَاتِ كِي وَاضِحٌ دَلِيلٌ هِيَ كَيْ أَصْلُ مَقْصُودِ أَحْجَارِ كِي تَزْدِيكٌ هِيَ صَرَفُ أَجْزَاءِ وَانْقَارٍ هِيَ كَيْوْنُ كَيْ صُورَتِ كَيْ ثَلَاثَةِ أَحْجَارِ كَيْ يَقِينًا خِلَافٌ هِيَ - عِلَاوَهُ أَزِيں فِيلُو تَوَاوُرِ بِثَلَاثَةِ أَحْجَارِ فِي غُورِ كَرْنٍ مِنْ مَعْلُومٍ هُوَ ثَمَامٌ أَحْكَامِ شَرْعِيَّةِ كِي طَرَحَ يِهَاں كَيْ أَصْلُ مَقْصُودِ اِيتَارِ كَا حَكْمِ اسْتِحْبَابِي بَيَانِ كَرْنًا هِيَ جِسْ كُو ضَرْوَرَتِ وَقْتِ كَيْ لِحَاطِ مِنْ تَثْلِيثِ كَيْ ضَمْنِ فِي بَيَانِ كَرْدِيَا كَيْمَا هِيَ - اسْ تَفْصِيلُ كَيْ بَعْدَ وَاضِحٌ هُوَ جَانَا هِيَ كَيْ بِحَمْدِ اللَّهِ أَحْنَافُ كَا مَذْهَبُ هَرِّ لِحَاطِ مِنْ رَاجِحٍ أَوْ أَحَادِيثِ كَيْ عَيْنِ مَطَابِقِ هِيَ - سَرَجِيْعُ هَرِّ جَانِدَارِ كَيْ بِاخَانَةِ كُو كَيْتِي هِيَ لَهَذَا بَعْدُ وَغَيْرِهِ سَبْ كُو شَامِلٌ هِيَ - رُجُوعُ مِنْ مَأْخُودِ هِيَ كَيْوْنُ كَيْ كَمَا دِيْنِ كَرِ بِحَرِّ أَجْزَائِهِ نَمَائِيْ فِي تَبْدِيلِ هُوَ جَانَا هِيَ اسْ مِنْ ظَاهِرِ هِيَ كَيْ دُنْيَا كِي زَنْدَاقِي فِي الْوَاقِعِ دُنْيَا هِيَ - رُؤُثُ أَوْ عِظَامُ مِنْ سَبْ كَيْ تَزْدِيكٌ اسْتِحْبَابِي نَا جَانَزِ هِيَ بَعْضُ أَصْحَابِ ظَوَاهِرِ تَخْصِيصِ بِالْحِجَارِ كَيْ قَائِلٌ هِيَ حَقٌّ كَيْ اِيْنِثُ أَوْ رُمُثِيْ مِنْ سَبْ كَيْ اسْتِحْبَابِي نَا جَانَزِ كَيْتِي هِيَ - اَمَّا اَرْبَعُ تَخْصِيصِ بِالْحِجْرِ كَيْ قَائِلٌ هِيَ اِنْ اُرْجِعْ لِي الْاَرْضَ مَسْجِدًا

وَطَهْرًا سِ اسْتِدْلَال کرتے ہیں نیز یہ کہ ممانعت صرف دو چیزوں سے کی گئی ہے اس لئے ماسوا کے اندر جب تک کوئی علتِ ممانعت نہ پائی جائے اصل اباحت ہوگی۔ ممانعت کی علتیں حسبِ ذیل ہیں۔ نجس ہونا، ذوقیت ہونا، غذا ہونا خواہ انسانوں کی یا جانوروں کی، ذوشرافت ہونا۔ لہذا جو چیز ان مذکورہ علتوں سے خالی ہو اور جاذب و منقہ ہو وہ حجر کے معنی میں داخل ہے اور اس سے استنجاء جائز ہے۔

بَابُ الْاِسْتِنْجَاءِ بِالْحَجَرَيْنِ: جو لوگ وجوبِ تثلیث کے قائل نہیں یہ روایت اُن کی دلیل ہے۔ بظاہر مُصَنَّف بھی عدم وجوب ہی کے قائل ہیں۔ سر وثقہ سے بظاہر اس جگہ بعدۃً مراد ہے کیونکہ حقیقۃً روشہ میں اتنا استسماک نہیں ہوتا۔ مطلق عبد اللہ سے عبد الرحمن مسعود مراد ہوا کرتے ہیں۔

وَمَا فَاتَنِی الَّذِیْ اِذَا اس کلام کے مطلب میں حسبِ ذیل احتمال ہیں ① عبد الرحمن کہتے ہیں کہ سفیان کی عن ابی اسحاق جو بعض احادیث مجھ سے چھوٹ گئیں اس کی وجہ یہ ہے کہ مجھ کو اسرائیل پر مکمل اعتماد تھا کیونکہ اسرائیل کی روایت عن ابی اسحاق بہ نسبت سفیان کے اتم ہو کر تھی اس مطلب کی بنا پر لَنَا کو بکسر اللام پڑھا جائے گا اور اگر لَمَّا کو شرطیہ متضمن معنی ظرف پڑھا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ سفیان کی حدیث مجھ سے اس وقت چھوٹی جب کہ اسرائیل عن ابی اسحاق پر مجھ کو مکمل اعتماد ہو گیا۔ دونوں صورتوں میں حاصل مطلب یہ ہے کہ اسرائیل پر مکمل اعتماد ہونے کی وجہ سے میں نے بعض روایات کو سفیان سے حاصل کرنے کی طرف التفات نہیں کیا ② کسی حدیث کے اضطراب کے فہم میں مجھ کو اتنی تشویش نہیں ہوئی جتنی حدیث سفیان کے اضطراب میں ہوئی مگر اسرائیل کی روایت پر اتنا کال کے بعد یہ تشویش ختم ہو گئی اس صورت میں فاتنی سے مراد فاتنی فہم حدیث سفیان اور الَّذِیْ بمعنی کَا الَّذِیْ کے لیا جائے گا۔

③ اِی لَمِیْذْ هَبْ مَنِ الْاضْطِرَابِ النَّاشِیْ مِنْ رَوَاۃِ سَفِیَانَ الْاَوْقَاتِ الْکَالِیْ عَلٰی رَوَاۃِ اِسْرَآئِیْلَ یعنی حدیث سفیان کے اندر مجھ کو جو اضطراب تھا اس کا ازالہ حدیث اسرائیل پر اتنا کال کی وجہ سے ہوا۔ اس صورت میں فات بمعنی ذہب ہوگا۔ ملخص من الکوکب الدرّی (وہذا احادیث فیہ اضطراب خلاصہ یہ ہے کہ ابوا اسحاق کے حسبِ ذیل چھ تلمیذ ہیں۔ اسرائیل، قیس بن الربیع، معمر، زہیر، عمار بن رزق، زکریّا بن ابی زائدہ۔ ان میں باہمی اختلاف یہ ہے کہ اسرائیل و قیس تو ابوا اسحاق کا اُستاذ ابو عبیدہ کو اور معمر و عمار حضرت علقمہ کو اور زکریّا، عبد الرحمن بن یزید کو اور زہیر، عبد الرحمن بن اسود کو بیان کرتے ہیں اس لئے

ان کا یہ اختلاف موجب اضطراب ہو گیا۔ امام ترمذی کی نظر میں چونکہ اسرائیل اور زہیر کی روایات زیادہ اہمیت رکھتی تھیں اس لئے ان دونوں کے متعلق عبداللہ بن عبد الرحمن دارمی اور امام بخاری سے سوال کیا کہ ان میں کون سی صحیح ہے مگر ان دونوں نے اس کا کوئی فیصلہ نہیں کیا البتہ امام بخاری نے چونکہ حدیث زہیر کو اپنی جامع صحیح میں ذکر کیا ہے اس لئے بظاہر ان کے نزدیک زہیر کی حدیث راجح ہوئی مگر مُصَنَّف اسرائیل کی روایت کو وجہ ذیل کی بنا پر ترجیح دیتے ہیں (۱) ابواسحاق کے دیگر تلامذہ اگرچہ حفظ و ضبط میں اسرائیل سے فائق ہیں مگر اسرائیل ان کی بہ نسبت اثبت و احفظ لحدیث ابی اسحاق ہیں۔ کیونکہ ان کو اوروں سے زیادہ ابواسحاق کی طول صحبت و ملازمت کا شرف حاصل رہا ہے (۲) قیس بن الربیع، اسرائیل کے متابع ہیں (۳) زہیر کا سماع ابواسحاق کے بڑھاپے کے دور کا ہے۔ مگر ابن حجر نے مقدمہ فتح الباری میں اور عینی نے عمدۃ القاری میں مُصَنَّف پر رد کیا ہے اسی طرح کَمُتَسَمِعٍ مِنْ أَبِيہ پر بھی عینی نے رد کیا ہے کہ ان کی عمرات سال کی تھی جس میں تحملِ روایت ممکن ہے۔ خلاصہ یہ کہ یہ حضرات بخاری کی روایت کو ترجیح دیتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ اسرائیل کی حدیث منقطع ہے کیونکہ ابو عبیدہ کا اپنے والد عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے بقول مُصَنَّف سماع ثابت نہیں برخلاف زہیر کی حدیث کے کہ وہ متصل السند ہے کیونکہ امام بخاری محض امکانِ لقار پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ ثبوتِ لقار اُن کے نزدیک شرط ہے۔ دوسرے یہ کہ زہیر کو بذاتِ خود اسرائیل پر بہت زیادہ تفوق حاصل ہے۔ لہذا ترجیح بخاری کو ہوگی۔ واللہ اعلم (۲۸۰ ذوالقعدہ ۱۲۵۵ھ)

الدَّرْسُ السَّادِسُ عَشَرَ

بَابُ كَرَاهِيَةِ مَا يُسْتَنْجَى بِهِ : یہ مسئلہ پہلے ضمناً گذر چکا ہے مگر مُصَنَّف اس کو یہاں مستقلاً بھی بیان کرتے ہیں۔ فَإِنَّهُ اس جگہ واحد مذکر کی ضمیر ہے۔ مگر ترمذی صفحہ ۵۸ جلد ۱۲ اور مسلم ص ۱۸۳ میں فَإِنَّهُمَا تَشْنِيهِ کی ضمیر ہے اور بعض روایات میں فَإِنَّهَا مَوْنُث کی ضمیر ہے جس کا مرجع عظام ہوگا اور روث کو اس کے تابع کر دیا جائے گا۔ اور واحد مذکر کی صورت میں بتاویل ماذکور امرین مذکورین اس کا مرجع ہوں گے۔ باقی تشنیہ کی صورت بالکل واضح ہے۔ اب اس جگہ اشکال یہ ہوتا ہے کہ روث جو از قسم نجاست ہے جنات کی غذا کیونکر ہو سکتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مسلم صفحہ ۸۴ جلد ۱ کی روایت میں

کا ہے، مگر جمہور تخصیص کرتے ہیں۔ چنانچہ ابن ماجہ ص ۲ میں اس حدیث کو ذکر کیا گیا ہے اس کے بعد فرماتے ہیں۔ انما هذا في الحفيرة فاما اليوم فمغتسلاتهم الجص والصاروج فاذا بال فارس علیہ الماء لا باس بلہ۔ سربنا الله الخ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابن سیرین کو یہ حدیث پہنچی نہیں ورنہ ان کی جانب سے اس قسم کا معارضہ مستبعد ہے۔ سربنا الله لا شريك له سے دو سروں پر رمی بالشک مقصود نہیں بلکہ اپنے عقیدہ توحید کا استحضار مقصود ہے۔ قال ابن المبارك۔ عبد الرحمن مبارک نے بھی یہاں قیاس کیا ہے۔ معلوم ہوا قیاس کو صرف امام ابو حنیفہ کی خصوصیت کہنا اور اعتراض کرنا بالکل غلط ہے بلکہ ہر مجتہد کو بعض اوقات نص کو محمول عن الظاہر کرنا پڑتا ہے۔ یہ تفصیل جواز و عدم جواز میں کتنی جہاں تک احتیاط کا تعلق ہے تو افضل بہر صورت یہی ہے کہ کسی بھی مفتسل میں پیشاب نہ کیا جائے (۳۰/ ذوالقعدہ ۱۳۶۸ھ)

الدَّرْسُ السَّابِعُ عَشَرَ

بَابُ مَا جَاءَ فِي السَّوَالِ : سَوَالُكَ بِكَسْرِ السَّيْنِ مصدر ہے مگر نفسِ سواک پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے لہذا اس صورت میں مضاف محذوف مانا جائے گا۔ یعنی مَا جَاءَ فِي اسْتِعْمَالِ السَّوَالِ مُصَنَّفٌ کی عادت ہے کہ ہر باب میں مشہور حدیث کو پہلے ذکر کیا کرتے ہیں اس لئے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث کو پہلے لائے کیونکہ معرض استدلال میں عام طور پر یہی حدیث پیش کی جاتی ہے۔ لولا۔ لفظ لولا چونکہ امتناع ثانی لوجود الاول کے لئے آتا ہے اس لئے تقدیر عبارت لَوْلَا الْمَشَقَّةُ مُوجُودَةٌ لَا مَرْتَهَمٌ بِالسَّوَالِ ہوگی مگر اشکال یہ ہوتا ہے کہ اس صورت میں مشقت کا امر بالسواک سے پہلے ہی مستحق ہونا لازم آتا ہے حالانکہ مشقت تو بعد الامر بالسواک وجود میں آتی۔ اس کا حل یہ ہے کہ یہاں لفظ مخافة محذوف مانا جائے گا۔ اس بنا پر تقدیر عبارت لَوْلَا مَخَافَةُ الْمَشَقَّةِ مُوجُودَةٌ لَا مَرْتَهَمٌ بِالسَّوَالِ ہوگی لہذا اس صورت میں قبل الامر بالسواک صرف خوف مشقت کا وجود لازم آتا ہے جس کا مطلب یہ ہوگا کہ خوف مشقت کی وجہ سے امر بالسواک کو ترک کر دیا گیا جو بالکل صحیح اور درست ہے فَاَنْدَفَعَ الشُّكَالُ۔ باقی اس جگہ لا مَرْتَهَمٌ سے امر و جوبی مراد ہے اور جو امر دیگر روایات میں آپ سے منقول ہے وہ امر استحبابی ہے اس لئے

کوئی تعارض نہیں۔ عِنْدَ كُلِّ صَلَوةٍ۔ وضو اور صلوٰۃ کے مابین شرط و مشروط کا علاقہ ہے اس لئے یہاں صلوٰۃ کا اطلاق وضو پر از قبیل مجاز ہوگا جس طرح خُذُوا مِنْهُنَّ کُلَّ مَسْجِدٍ الْاَیَّہِ میں علاقہ ظرفیت کی بنا پر مسجد کا صلوٰۃ پر اور وَلَا تَجْعَلُوْا بَصُلَاتِکَ الْاَیَّہِ میں کُلِّتَ و جزئیت کے علاقہ کی بنا پر صلوٰۃ کا اطلاق قرأت پر مجاز آکر دیا گیا ہے۔ باقی یہاں مجاز مراد لینے کی ضرورت یوں پیش آئی کہ اس روایت کے الفاظ میں بہت زیادہ اختلاف ہے۔ کیونکہ موطا امام مالک ص ۲۳ پر اسی روایت میں مَعَ کُلِّ وُضُوْءٍ اور بخاری ص ۲۵۹ مسلم ص ۱۲ انسائی ص ۳ میں عِنْدَ کُلِّ وُضُوْءٍ اور مسند احمد کی روایت میں مَعَ کُلِّ وُضُوْءٍ بِسَوَاکِ کے الفاظ ہیں۔ اس لئے یہ چیز قابل غور ہو جاتی ہے کہ بالفاظ مختلفہ یہ سب روایات جب کہ ایک ہی راوی کی ہیں تو ان میں باہمی تطبیق و توفیق ضروری ہے لہذا اس کی یہی شکل ہے کہ صلوٰۃ سے مجازاً وضو مراد لیا جائے جس پر حسب ذیل قرآن اور دلائل موجود ہیں (۱) صحیح ابن حبان میں حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی یہ روایت اِنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّمْ قَالَ لَوْلَا اَنْ اَشُقَّ عَلٰی اُمَّتِیْ لَا مَرْتَمُومٌ بِالسَّوَاکِ مَعَ الْوُضُوْءِ عِنْدَ کُلِّ صَلَوةٍ (نیل الاوطار ص ۱۱) صاف دلالت کرتی ہے کہ عِنْدَ کُلِّ صَلَوةٍ سے عِنْدَ کُلِّ وُضُوْءٍ ہی مراد ہے (۲) چونکہ مسواک از قبیل طہارت ہے نہ کہ از قبیل عبادت اس لئے اصولی طور پر اس کو عِنْدَ کُلِّ وُضُوْءٍ ہی ہونا چاہئے (۳) عِنْدَ الصَّلَوةِ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عملی طور پر مسواک کرنا کہیں منقول نہیں حالانکہ اس میں عموم بلوئی ہے جس میں خبر واحد بھی حجت نہیں چہ جائیکہ فقدان نقل کی صورت ہو۔ البتہ صحابہ میں سے صرف زید بن خالد جہنی کا اس پر عمل ہے جو مزید روایات کے مقابلہ میں قابل احتجاج نہیں ہو سکتا (۴) اگر عِنْدَ کُلِّ صَلَوةٍ مسواک کی جائے گی تو دانتوں کے میل کچیل کی صفائی متعذر ہو جائے گی بالخصوص خروج دم کی صورت میں تجدید وضو کے لئے جانا پڑے گا جو تکبیر اولیٰ کے فوت کو مستلزم ہوگا۔ اس پر شافعی نے کہا کہ ہمارے نزدیک خروج دم ناقض وضو نہیں اس لئے اس سے ہمارے اوپر حجت قائم کرنا غلط ہے حنفی نے جواب دیا کہ اگر آپ کے نزدیک خروج دم ناقض وضو نہیں تو کم از کم دم مسفوح کی نجاست تو آپ کو مسلم ہے جس کی وجہ سے اندرون فم کو نجس اور واجب الطہارۃ ماننا پڑے گا اور اس لئے آپ کو مضمضہ کا حکم بھی لگانا ہوگا خصوصاً اس لئے بھی کہ قلیل نجاست آپ کے نزدیک معفو عنہا نہیں ہے۔

یہ اختلاف اس مسواک میں ہے جو اس وقت سَدَّتْ مُوْکَدَّہ ہے اور جس کی فضیلت میں صلوٰۃ

سِوَاكَ أَفْضَلُ مِنْ سَبْعِينَ صَلَوةً بِغَيْرِ سِوَاكَ (الحديث) وارد ہوا ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے شفقتاً علی الامت اس کے امرِ ابجائی سے گریز فرمایا تو یہ عند الاحناف مع کل وضوء اور عند الشوافع عند کل صَلَوة ہے ورنہ تو نفس استیاک عند کل صَلَوة کے استحباب کا احناف انکار نہیں کرتے چنانچہ علامہ شامی نے فتح القدیر سے نقل کیا ہے لکن فی الفتح عن الغزنویۃ وَیَسْتَحِبُّ فِی خُصَّةٍ مَوَاضِعَ اِصْفَادِ السِّنِّ وَتَغْیْرِ الزَّائِحَةِ وَالْقِیَامِ مِنَ النَّوْمِ وَالْقِیَامِ اِلَى الصَّلَوةِ (رد المحتار ص ۱۱) ہمارے فقہار مسواک کے حسب ذیل آداب بیان فرماتے ہیں۔ دائیں ہاتھ سے اس کی گرفت کی جائے، مسواک نرم ہو، درمیان میں کوئی گانٹھ نہ ہو، بقدر خنصر اس کی ضخامت ہو، طول میں ایک بالشت ہو، عرضاً کی جائے لیکن اس میں اگر مسورٹھوں کے زخمی ہونے کا اندیشہ ہو تو طولاً بھی ٹھیک ہے، بعد الاستیاک اس کو دھولیا جائے، بوقت فقدان کپڑے یا انگلی سے مسواک کر لی جائے، برش میں احتیاط نہیں کیونکہ اس میں خنزیر کے بالوں کا اندیشہ ہے۔ تاہم برش اگر حرام بالوں کا نہ ہو تو ثواب مل جائے گا، کوئلے سے اگرچہ دانت زیادہ صاف ہوتے ہیں مگر سنت ادا نہ ہوگی۔ پیلو (جس کو اراک کہتے ہیں) کی مسواک سب سے افضل ہے۔ مسواک کے منافع بھی کتب فقہ میں بہت سے بیان کئے گئے ہیں۔ وَحَدِیْثُ ابْنِ سَلَمَةَ - مُصَنَّفُ فَرَمَاتے ہیں کہ ابوسلمہ کی عن ابی ہریرہ اور عن زید بن خالد دونوں حدیثیں میرے نزدیک صحیح ہیں۔ چونکہ اہل اصول کی رائے میں ابوہریرہ کی حدیث صحیح لغیرہ ہے جیسا کہ اس کے متعلق عراقی نے کہا ہے۔ والحسن المشہور بالعدالة وصدق راویہ اذا اتی له طرق اخرى نحوها من الطرق صححته کما تن لولا ان اشق اذ تابعوا محمد بن عمرو علیه خاتمتی الصحیح یحییٰ - اس بنا پر مصنف بھی اس کی صحت کی وجہ بأنه قد روى من غیر وجه بیان فرماتے ہیں۔ وَأَمَّا مُحَمَّدٌ سے امام ترمذی فرماتے ہیں کہ له منه انه يبطن بالشيب ويحد البصر واحسنه انه شفاء لما دون الموت وانه يسرع في المشي على الصراط ومنها ما في شرح المنية وغيره انه مطهرة للفم ومرضاة للرب ومفرحة للسليلة ومجلاة للبصر ويذهب البعر والحمرة ويبيض اللسان ويشد اللثة ويهضم الطعام ويقطع السقم ويضعف الصلوة ويطهر طريق القرآن ويزيد في الفصاحة ويقوى المعدة ويسحق السخنة ويزيد في الحسنات ويقطع المرأة ويسكن عروق الرأس ووجع اللسان ويطيب النكهة ويسهل خروج الروح قال في النهرو منافع وصلت الى ثلثين منفعة اداها اماطة الاذى واعلاها تذكير الشهادية عند الموت۔ مرزقنا الله ذلك بسنة وكرمه۔

امام بخاری کی رائے یہ ہے کہ زید بن خالد کی روایت اصح ہے مگر اس پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ بخاری صفحہ ۵۹ پر حضرت ابو ہریرہ کی حدیث کو قَالَ ابُو هُرَيْرَةَ یعنی صیغہ جزم کے ساتھ ذکر کیا گیا اور زید بن خالد کی حدیث کو يَزِيدُ بَصِغَةَ تَمْرِ يَضُ لَيَا لَيَا اس بات کی دلیل ہے کہ بخاری کے نزدیک حدیث ابو ہریرہ اصح ہے کیونکہ امام بخاری کی اس سلسلہ میں یہ عادت ہے کہ جو حدیث اُن کے نزدیک مجزوم بالصحة ہوتی ہے اس کو بصیغہ جزم ذکر کرتے ہیں ورنہ صیغہ تَمْرِ يَضُ لَيَا لَيَا لاتے ہیں۔ اور صیغہ تَمْرِ يَضُ لَيَا لَيَا کی وجہ اس کی سند میں محمد بن اسحاق کا آجا ہے۔ چنانچہ علامہ عینی فرماتے ہیں وَاِنْ ذَكَرَهُ بِصِغَةِ التَّمْرِ يَضُ لَيَا لَيَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ فَإِنَّهُ لَمْ يَجْعَلْ بِهِ (عمدة القاری ص ۲۳۹) اس اشکال کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ حدیث زید کو زیادتی قصہ پر مشتمل ہونے کی وجہ سے جزئی اعتبار سے اصح کہا گیا ہے رہا محمد بن اسحاق کا ضعف تو متابعت کی وجہ سے زائل ہو جاتا ہے باقی حدیث ابو ہریرہ کو حدیث زید پر کلی اعتبار سے اصحیت حاصل ہے۔ وَحَدَّثْتُ ابْنِي هُرَيْرَةَ أَنَا صَحِيحٌ لِأَنَّهُ قَدْ رَوَى مِنْ غَيْرِ وَجْهٍ۔ ترمذی کے ہندی نسخوں میں یہ عبارت اسی طرح ہے اس کے مابقی کی تاکید مقصود ہوگی لیکن مصری نسخوں میں یہ عبارت اس طرح ہے وَحَدَّثْتُ ابْنِي هُرَيْرَةَ أَصَحُّ لِأَنَّهُ اس نسخے کی بناء پر امام ترمذی کے نزدیک بھی حدیث ابو ہریرہ اصح قرار پائے گی اور اس کی وجہ یہی اصحیت کلیہ مذکورہ ہوگی۔ باقی رَوَى مِنْ غَيْرِ وَجْهٍ نفس صحت اور اصحیت دونوں کی دلیل بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

(یکم ذوالحجہ ۱۳۶۹ھ)

الدَّرْسُ الثَّامِنُ عَشَرَ

بَابُ مَا جَاءَ إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ مَنَامِهِ فَلَا يَغُوسَنَّ يَدَهُ فِي الْإِبَاءِ حَتَّى يَغْسِلَهَا

اس جگہ امام ترمذی نے تیمناً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد ہی کو ترجمہ الباب قائم کیا ہے۔ ترمذی میں اگرچہ الفاظ کچھ مختلف ہیں مگر مسلم شریف صفحہ ۱۳۶ جلد ۱، اور نسائی ص ۲ کی روایت میں تقریباً یہی الفاظ ہیں۔ بِنِ الْبَيْتِ کی قید احترازی نہیں بلکہ اتفاقاً اکثری ہے جیسے وَتَرَبَّاتُكُمْ الَّتِي فِي حُجُورِكُمْ مَسَتْ نَبَاتُكُمْ اور اِنْ اَمَرَدَنْ تَحَصَّنَا فِي حُجُورِكُمْ اور تَحَصَّنَ کی قید اکثری ہے اس بناء پر دن میں بھی یہی حکم ہوگا۔ چونکہ اہل حجاز پانی کی قلت کی وجہ سے عموماً استنجاء بالاحجار کیا کرتے تھے۔ مگر ملک سمخاء

پسینہ آنے کی صورت میں موضعِ استنجاء پر ہاتھ پہنچنے سے نجاست لگنے کا امکان تھا اس لئے عند الاستیقاظ غسلِ یدین کا حکم دیا گیا چونکہ حکم صرف اشتباہِ نجاست کی علت کی بنا پر ہے اس لئے عند الجمہور غسّ ید صرف مکروہ تنزیہی کے درجہ میں ہے، لیکن امام احمد و داؤد ظاہری من اللیل کے لفظ سے استدلال کرتے ہوئے قیام من اللیل کے وقت غسّ ید کو مکروہ تحریمی اور قیام من النہار میں مکروہ تنزیہی کہتے ہیں جمہور کی دلیل یہ ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جب کہ خود اس کی علت فَإِنَّهُ لَا يَدْرِي الہ سے اشتباہِ نجاست قرار دی ہے تو اس علت کے اشتراک کی بنا پر لیل و نہار کا حکم بھی یکساں ہوگا۔ باقی من اللیل کی قید اولاً تو اکثری و اتفاق ہے ثانیاً مسلم و نسائی وغیرہ کی روایات میں یہ قید نہیں ہے بلکہ مطلقاً من لیل ذکر کیا گیا ہے۔ اس لئے من اللیل کی قید کو اس درجہ کا معیاری قرار دینا مناسب نہیں کہ اس کی بنا پر لیل و نہار کے حکم میں افتراق کیا جائے۔ دوسرا اختلاف اس جگہ یہ ہے کہ قبل الغسل غسّ ید کی صورت میں امام احمد اہراق مار کو مستحب کہتے ہیں اور بعض شوافع اس کو مامشکوک قرار دیتے ہیں مگر عند الجمہور پانی پاک روئے گا لَا تَلْبِيقِينَ لَا يَزُولُ بِالشَّكِّ - مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا لفظ او یہاں شک اور تریح دونوں کے لئے ہو سکتا ہے۔ باقی اس حدیث سے صاحب ہدایہ کا قبل الوضو غسلِ یدین کی سنیت پر استدلال کرنا محلِ نظر ہے، کیونکہ قبل الوضو اور عند الاستیقاظ دونوں جگہ غسلِ یدین دو الگ الگ سنیتیں ہیں اس لئے بہتر یہ ہے کہ قبل الوضو غسلِ یدین کی سنیت پر حرکات و ضوکی روایات سے استدلال کیا جائے۔

بَابُ فِي التَّسْمِيَةِ عِنْدَ الْوُضُوءِ - تسمیہ باب تفعیل کا مصدر ہے اس جگہ اس کی خاصیت اتخاذ فعل ہے جس کی بنا پر اس کے معنی بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ پڑھنا ہوں گے، جیسے هَلَّلَ نَهَيْدُ ای قَالَ نَهَيْدُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ - عند الوضو تسمیہ اصحابِ ظواہر کے نزدیک فرض ہے اور فقہائے حنفیہ میں سے علامہ ابن ہمام بھی اس کے وجوب کے قائل ہیں جس کو ان کے تفردات میں شمار کیا گیا ہے۔ امام مالک و شافعی، ابو حنیفہ و سفیان ثوری تسمیہ کو سنت کہتے ہیں البتہ امام مالک و شافعی اس حدیث میں ذکر اسم اللہ کو تذکیر بالقلب (نیت) سے مؤل کرتے ہوئے وضو میں نیت کو فرض قرار دیتے ہیں۔ اصحابِ ظواہر اور علامہ ابن ہمام لَا وَضُوءَ لِمَنْ تَلَمَّذَ كَرَامَةَ اللّٰهِ عَلَيْهِ (الحدیث) سے استدلال کرتے ہیں کہ اس حدیث میں لائے نفی جس کے ذریعہ وضو بلا تسمیہ کو بالکل معدوم قرار دیا گیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ

بغیر تسمیہ کے وضو ہی نہ ہوگا۔ اس لئے تسمیہ فرض ہوا۔ احناف کا استدلال حسب ذیل احادیث ہیں :-

① فقال ابو الجهم اقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم من نحو بئر جمل فلقية رجل فسلم عليه فلم يرد رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى اقبل على الجدار فمسحه وجهه ويديه ثم

رمد عليه السلام (مسلم شریف ص ۱۶۱، بخاری شریف ص ۲) ② عن المهاجر بن تميم قال انك اتي النبي صلى الله عليه وسلم وهو يقول سلم عليه فلم يرد عليه حتى توضأ ثم اعتد

اليه فقال اني كرهت ان اذكر الله تعالى ذكره الا على طهر (ابوداؤد ص ۳) ③ حدثنا نافع قال انطلقت مع ابن عمر بن الخطاب الى ابن عباس فقضى ابن عمر حاجته وكان من حديثه

يومئذ ان قال مزمع جل على رسول الله صلى الله عليه وسلم في سكة من السك وقد خرج من غائط او بول سلم عليه فلم يرد عليه حتى اذا كاد الرجل ان يتواسل في السكة

فصرب بيديه على الغائط ومسح بهما وجهه ثم صرب صربة اخرى فمسح ذراعيه ثم رمد على الرجل السلام وقال انه لم يمنعني ان امد عليك السلام الا اني لم اكن على طهر

(ابوداؤد ص ۳) ان روایات سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ جب بغیر وضو آپ نے ردِ سلام کو بوجہ اس کے ذکرِ اللہ پر مشتمل ہونے کے پسند نہیں فرمایا تو تسمیہ کو جو بدرجہ اولیٰ ذکر ہے آپ نے اس وقت یقیناً ترک

فرمایا ہوگا۔ علامہ ابن ہمام نے ان روایات کا یہ جواب دیا کہ ان احادیث میں اس ذکر کی کراہت بیان کرنا مقصود ہے جس پر وضو کی صحت موقوف نہیں برخلاف تسمیہ کے کہ یہ لا وضوء لمن لم يذكر

کے پیش نظر متمم و شرط وضو ہونے کی وجہ سے مستثنیٰ ہے۔ جواب یہ ہے کہ روایات مذکورہ اور لا وضوء لمن لم يذكر کے مابین تعارض کی وجہ سے جب کہ وجوبِ تسمیہ خود محل نزاع ہے تو اس صورت میں آپ کا وجوبِ

تسمیہ کو استثناء کے لئے حجت بنانا مصادرہ علی المطلوب ہو جائے گا کیونکہ وجوبِ تسمیہ جو آپ کا مدعی ہے اسی کو آپ نے استثناء کی دلیل بنا دیا یہی مصادرہ علی المطلوب ہے۔ اس لئے ان روایات سے احناف

کا استدلال بالکل درست ہے۔ باقی علامہ ابن ہمام کا لا وضوء الخ سے وجوبِ تسمیہ پر استدلال چند وجوہ سے محل نظر ہے ① یہ حدیث فی نفسہ ضعیف ہے بلکہ بقول احمد بن حنبل اس مسئلہ میں کوئی صحیح حدیث

موجود نہیں اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ کثرتِ طرق سے اس میں تقویت آگئی ہے تو پھر سوال یہ ہے کہ لائے نفی

جنس سے نفی ذات مراد ہے یا نفی کمال کیونکہ جس طرح اس کو نفی ذات کے لئے استعمال کیا جاتا ہے اسی طرح نفی کمال کے لئے بھی عام طور پر مستعمل ہے چنانچہ قرآن پاک میں اِنْهُمْ لَا اِيْمَانَ لَهُمْ میں نفی کمال کے لئے استعمال کیا گیا ہے کیونکہ اس سے پہلے وَ اِنْ تَكْتُوْا اِيْمَانَهُمْ سے وجود ایمان ظاہر ہوتا ہے معلوم ہوا کہ مراد یہ ہے کہ اِنْهُمْ لَا اِيْمَانَ لَهُمْ۔ قابِلۃٌ لِلْعَمَادِ اور اِنْ اَحَادِيْثَ لَا اِيْمَانَ لِمَنْ لَا اَمَانَةَ لَهُ۔ لَا صَلَوةَ لِجَارِ الْمَسْجِدِ اِلَّا فِي الْمَسْجِدِ میں بھی نفی کمال کے لئے لایا گیا ہے۔ اس لئے یہاں بھی اگر نفی کمال مراد لی جائے تو کوئی قباحت لازم نہیں آتی (۲) اگر نفی ذات کے لئے تسلیم بھی کر لیا جائے تو یہ حدیث کتاب اللہ اور احادیث صحیحہ کے خلاف ہوگی کیونکہ ترمذی ص ۳۱ کی حدیث اِذَا قُمْتَ اِلَى الصَّلَاةِ فَتَوَضَّأْ كَمَا اَمَرَكَ اللّٰهُ بِہِ میں اور اسی طرح آیت وضو میں تسمیہ کا کوئی ذکر نہیں نیز بایس سے زائد صحابہ سے حکایت وضو کی روایات منقول ہیں مگر ان میں بھی تسمیہ کا کوئی ذکر نہیں (یہاں جواب میں صرف یہ کہہ دینا کافی نہ ہوگا کہ عدم ذکر نفی کو مستلزم نہیں کیونکہ سوال یہ ہے کہ بسملہ اگر فرض ہوتی تو حکایت وضو تعلیم وضو، آیت وضو جیسے اہم مقامات میں تسمیہ کا اہمیت اور خصوصیت کے ساتھ ذکر کیا جانا ضروری تھا لہذا ان مقامات پر تسمیہ کا مذکور نہ ہونا۔ التَّكْوِيْنُ فِي مَوْضِعِ الْبَيَانِ کے پیش نظر استدلال علی الوجوب کو قطعاً مجروح کر دیتا ہے) (۳) دارقطنی اور بیہقی نے عبد اللہ بن عمر اور عبد اللہ بن مسعود سے روایت کیا ہے اِنَّهُ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ تَوَضَّأَ ذَكَرَ اسْمَ اللّٰهِ كَانَ طَهُوْرًا اَجْمَعًا بِدَنِهِ وَمَنْ تَوَضَّأَ وَلَمْ يَذْكُرْ اسْمَ اللّٰهِ كَانَ طَهُوْرًا اِلَّا اَعْضَاءَ وَضُوْئِهِ (مروقات المفاتیح ص ۲۱۲) یہ حدیث اگرچہ ضعیف ہے مگر تعدد طرق کی وجہ سے حسن لغیرہ کے درجہ میں آگئی ہے۔ اس سے صاف طور پر واضح ہوتا ہے کہ بغیر تسمیہ کے وضو تو ہو جائے گا مگر کمال وضو تسمیہ سے پیدا ہوگا (۴) ہم تسلیم کرتے ہیں کہ حدیث میں نفس وضو ہی کی نفی کی گئی ہے مگر وضو اور طہور میں فرق ہے۔ طہور تو صرف اعضائے وضو کی بذریعہ غسل نظافت کا نام ہے بر خلاف وضو کے کہ وہ وضو سے ماخوذ ہے جس کے اندر نظافت کے ساتھ روشنی اور چمک کے معنی بھی ملحوظ ہیں جو آخرت میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے اپنی اُمت کی شناخت کے لئے علامت ہوگی کَمَا جَاءَ فِي الْحَدِيْثِ اَنْتُمْ الْغُرَامُ حَجَلُوْنَ مِنْ اَشَارِ الْوُضُوْءِ بِلَا شَبَّهَ وَضُوْءِ کے اندر یہ وصف اور کمال ذکر اللہ اور دیگر آداب و سنن کی رعایت کے بغیر پیدا نہ ہوگا۔ البتہ نفس طہارت جو ادائے صلوٰۃ کے لئے شرط

ہے بہر کیف وہ حاصل ہو جائے گی یہی وجہ ہے کہ حدیث میں طہور کو مفتاح الصلوٰۃ کہا گیا ہے نہ کہ وضو کو اور اس حدیث میں اور حدیث تجیل میں اسی وصف وضارت کو ملحوظ رکھتے ہوئے لفظ وضو کو استعمال کیا گیا ہے۔ خلاصہ یہ کہ بغیر تسمیہ کے وضو مفتاح الصلوٰۃ تو بن جائے گا لیکن اس وضارت و حسن کی صفت تسمیہ ہی سے آئے گی۔ واللہ اعلم۔
(۲ ذوالحجہ ۱۳۶۸ھ)

الدَّرْسُ التَّاسِعُ عَشَرَ

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْمَضْمُضَةِ وَالِاسْتِنْشَاقِ - تَحْرِيفُ الْمَاءِ فِي الْقَفْرِ مَضْمُضَةٌ هِيَ اَوْ
اِسْتِعْمَالُ الْحِجَارَةِ لِلاِسْتِنْجَاءِ اسْتِعْمَالُ هِيَ جَس كِي بَحْثٌ كَذَرْ حِكِي - اِدْخَالَ الْمَاءِ فِي الْاَنْفِ بِالنَّفْسِ
اِسْتِنْشَاقٌ هِيَ اَوْ اِخْرَاجُ الْمَاءِ مِنَ الْاَنْفِ بِالنَّفْسِ اِسْتِنْشَاقٌ هِيَ - اب اس جگہ اشکال یہ ہوتا ہے کہ
ترجمۃ الباب تو مُصَنَّف نے مضمضہ اور استنشاق کا قائم کیا مگر حدیث میں ان دونوں کا کچھ تذکرہ نہیں بلکہ
صرف استنثار کو ذکر کیا گیا ہے۔ اس بناء پر حدیث ترجمۃ الباب کے مطابق نہیں۔ جواب یہ ہے کہ چونکہ اخراج
الماء من الانف اس بات کو مقتضی ہے کہ اس سے پہلے ادخال الماء في الانف ہو اس لئے فَاَنْتَثَرَ
سے پہلے لامحالہ فاستنشق کو مقدم مانا جائے گا لہذا تقدیر عبارت اِذَا اَوْضَأْتُ فَاَسْتَنْشِقُ ثُمَّ اَنْتَثَرُ ہوگی
اس لحاظ سے استنثار کی دلالت استنشاق پر دلالت التزامی ہوگی جو مناسبت باب کے لئے کافی ہے۔
اب اس کے بعد بطریق دلالت النص مضمضہ کا حکم بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ جب ناجائز بؤ کے سونگھنے سے استنشاق
و استنثار کے ذریعہ ناک کی صفائی کا حکم دیا گیا ہے تو مضمضہ کے ذریعہ منہ کی صفائی کا حکم بدرجہ اولیٰ
ہوگا کیونکہ منہ سے بہ نسبت ناک کے زیادہ گناہوں کا صدور ہوتا ہے لقولہ علیہ السلام وھل
یکب الناس فی النار علی وجوھھم الا حصائد السنتھم۔ خلاصہ یہ کہ مُصَنَّف کا منثار پہلے تو استنثار
سے استنشاق کو بطریق دلالت التزامی پھر ان دونوں سے بطریق دلالت النص مضمضہ کے حکم کو ظاہر کرنا ہے۔
اس طرح حدیث سے تینوں چیزوں کا حکم بھی واضح ہو گیا اور حدیث ترجمۃ الباب کے مطابق بھی ہو گئی۔
باقی دلالت النص اور قیاس میں یہ فرق ہے کہ دلالت النص میں ہر عارف لغت منطوق سے سکوت عنہ کا
حکم سمجھ سکتا ہے جیسے خَلَا نَقْلُ لَقَدْ مَاتَ اَنْفِ سے ہر عارف لغت حرمت ضرب و شتم کو سمجھ لیتا ہے برخلاف

قیاس کے کہ اس میں مسکوت عنہ کا حکم صرف مجتہد ہی سمجھ سکتا ہے دوسرا فرق یہ ہے کہ ثابت بدلالة النص قطعی ہو کر رہتا ہے اور ثابت بالقیاس ظنی ہوتا ہے۔

جہاں تک ان میں اختلاف ائمہ کا تعلق ہے تو امام مالک و شافعی، حسن بصری، اوزاعی اور امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ مضمضہ و استنشاق غسل اور وضو دونوں میں سنت ہیں البتہ امام احمد استنشاق کو اوکد من المضمضۃ مانتے ہیں۔ باقی امام احمد کی مشہور روایت اور ابن ابی لیلیٰ، اسحاق بن راہویہ وغیرہم ان دونوں کو غسل اور وضو دونوں میں واجب کہتے ہیں۔ داؤد ظاہری ابو ثور وغیرہ دونوں میں استنشاق کو واجب اور مضمضہ کو سنت کہتے ہیں۔ امام ابو حنیفہ، سفیان ثوری غسل میں دونوں کو واجب اور وضو میں سنت کہتے ہیں۔ قائلین وجوب کا مستدل یہ ہے کہ بائیس سے زیادہ صحابہ نے حکایت وضو کی روایات کیں مگر سب نے مضمضہ و استنشاق کو ذکر کیا ظاہر ہے کہ اتنی شدت کے ساتھ مواظبت اور پھر صیغہ امر کا ورد ان کے وجوب کی دلیل ہے۔ امام مالک و شافعی فرماتے ہیں کہ ان کا وجوب محل نظر ہے کیونکہ اولاً تو آیت وضو میں ان کا حکم نہیں دیا گیا۔ ثانیاً باطن فم و انف داخل جسد میں اور داخل جسد کی تطہیر کا شریعت نے کسی کو مکلف نہیں بنایا اس لئے حدیث اکبر و اصغر دونوں میں امر کو استحباب ہی محمول کیا جائے گا۔ داؤد ظاہری کہتے ہیں کہ احادیث میں مضمضہ کی بہ نسبت استنشاق کی زیادہ تاکید وارد ہوئی ہے چنانچہ حدیث میں ہے إِذَا السَّيْقُظَ أَحَدُكُمْ مِنْ مَمَامِهِم فَتَوَضَّأْ فَلْيَسْتَنْشِئْ ثَلَاثًا فَإِنَّ الشَّيْطَانَ يَبْهِي عَلَى خَيْشُومِهِ (بخاری ص ۷۱) اس حدیث سے معلوم ہوا کہ شیطانی اثرات کا زیادہ تر نفوذ ناک کے راستہ ہوتا ہے جس کی بناء پر استنشاق کا حکم دیا گیا۔ اس لئے استنثار فرض ہوگا برخلاف مضمضہ کے کہ اس کے متعلق اس قسم کی تاکید کہیں نہیں آئی۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ فم و انف کو شرعاً وجہاً من کل الوجوہ نہ خارج جسد قرار دیا جاسکتا ہے نہ داخل جسد کیونکہ بعض حکام مثلاً مضمضہ و استنشاق کا مفہوم صوم نہ ہونا فم و انف کو خارج جسد ہونا بتاتے ہیں۔ ادھر لعاب دہن کے نکل جانے سے روزہ کا نہ ٹوٹنا داخل جسد ہونے کی دلیل ہے مگر طہارت کے اندر ایسی کوئی فیصلہ کن نص موجود نہیں جس سے ان کے داخل و خارج ہونے کا کوئی قطعی فیصلہ کیا جاسکے۔ اب اگر وضو میں ان کو فرض کہا جائے تو دلیل ظنی سے زیادتی علی الکتاب لازم

آتی ہے۔ دوسرے یہ کہ وضو میں غسل وجہ کا حکم دیا گیا ہے چونکہ وجہ کے معنی میں مواجہۃ ماخوذ ہے اور داخل فم و انف کا مواجہۃ میں کوئی دخل نہیں اس بنا پر وضو میں اُن کو باطن جسد کا حکم دیتے ہوئے سنت قرار دیا گیا اور حدیث اکبر میں چونکہ اِطَهَرُوا یعنی مبالغہ فی الطہارۃ کا حکم دیا گیا ہے۔ نیز حدیث میں آتا ہے قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَحْتَ كُلِّ شَعْرَةٍ حَبَابَةٌ فَأَغْسِلُوا الشَّعْرَ وَانْقُوا الْبَشْرَةَ (ترمذی ص ۱۱) اس حدیث میں تمام بالوں کے دھونے کا حکم دیا گیا ہے اور ناک میں بھی بال ہوتے ہیں اس لئے مذکورہ وجوہات کی بنا پر غسل میں ان کو خارج جسد کا حکم دینا ضروری ہو جاتا ہے۔ اس لئے حدیث اکبر میں امام ابو حنیفہؒ ان کو واجب قرار دیتے ہیں۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْمَضْمَنَةِ وَالْإِسْتِنْشَاقِ مِنْ كَفٍّ وَاحِدٍ : پہلے باب میں مُضْمَن نے مضمنہ اور استنشاق کا حکم بیان کیا تھا۔ اب اس باب میں اُن کی کیفیت بیان کرتے ہیں جس کی حسب ذیل پانچ صورتیں ہیں۔ بغرفۃ واحدة۔ اس میں فصل و وصل دونوں ہو سکتے ہیں۔ (۱) فصل یہ ہے کہ تین مرتبہ مضمنہ کر چکنے کے بعد پھر تین مرتبہ استنشاق کیا جائے (۲) وصل یہ ہے کہ ہر مضمنہ کے ساتھ ایک استنشاق بھی ملا لیا جائے (۳) بغرفتین اس کے اندر فصل ہی کیا جائے گا یعنی ایک غرفہ سے پہلے تین مرتبہ مضمنہ پھر دوسرے غرفہ سے تین مرتبہ استنشاق کیا جائے (۴) بثلاث غرفات اس کے اندر وصل ہی کیا جائے گا (۵) بست غرفات۔ اس میں فصل ہی کیا جائے گا۔ مذکورہ بالا کیفیات میں بالاتفاق ہر ایک سے سنت ادا ہو جائے گی البتہ راجح صورت میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ علیہ الرحمہ فصل بست غرفات کو افضل فرماتے ہیں اور یہی امام شافعی علیہ الرحمہ کا قول قدیم ہے۔ دوسرا قول امام شافعیؒ کا وصل بغرفۃ واحدة اور تسبیح قول وصل بثلاث غرفات کا ہے اسی کو امام نوویؒ نے ترجیح دی ہے۔ غرفۃ واحدة اور ثلاث غرفات کی روایات بخاری و مسلم و دیگر کتب صحاح میں مذکور ہیں جن سے شواہع استدلال کرتے ہیں۔ غرفۃ واحدة والی روایات کے متعلق احناف یہ کہتے ہیں کہ اصل روایت اس کی مِنْ كَفٍّ وَاحِدٍ ہے جس سے راوی کی مراد یہ ہے کہ آپؐ نے مضمنہ و استنشاق میں غسل وجہ کی طرح کفین کو استعمال نہیں کیا بلکہ صرف کف واحد پر اقتصار فرمایا۔ باقی غرفۃ واحد اور بماء واحد کے الفاظ جو بعض روایات میں آتے ہیں ان کو روایت بالمعنی پر محمول کیا جائے گا۔ یعنی

راوی نے اپنی فہم کے مطابق کفِ واحد کو غرضِ واحدہ سے تعبیر کر دیا۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ کفِ واحد سے یدِ یمنی مراد ہے اور مقصد اس سے ایک شبہ کا ازالہ ہے وہ یہ کہ مضمضہ کا امور شریفہ میں سے ہونے کی وجہ سے یدِ یمنی سے اور استنثار کا^۱ در غیر شریفہ میں سے ہونے کی وجہ سے یدِ یسری سے ہونا تو واضح ہے، مگر استنشاق چونکہ درمیانی چیز ہے اس لئے اس کو استنثار کے تابع کرتے ہوئے یسری سے کیا جائے یا مضمضہ کے تابع کر کے یمنی سے کیا جائے تو راوی نے اس شبہ کا ازالہ کرتے ہوئے کہا کہ مضمضہ و استنشاق دونوں کو آپ نے کفِ واحد یعنی یمنی سے اور استنثار کو یسری سے کیا۔ تیسرا احتمال یہ ہے کہ اس کو وضو مرتبہ پر محمول کیا جائے۔ چوتھا احتمال یہ کہ بیان جواز ہے۔ باقی مضمض و استنشاق و استنثار من ثلاث غرفات میں بھی تنازع فعلاً کا احتمال ہے یعنی مضمض من ثلاث غرفات و استنشاق من ثلاث غرفات اس صورت میں مجموعہ ست غرفات ہو جائے گا۔

امام ابو حنیفہ علیہ الرحمہ کے دلائل حسب ذیل ہیں: (۱) نسائی ص ۱۱، اور ص ۱۲ پر حضرت علی رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے ثُمَّ مَضْمَضَ ثَلَاثًا وَاسْتَنْشَقَ ثَلَاثًا (۲) ترمذی ص ۱۷۰ قَالَ سَأَلْتُ عَنْهُ تَوَضَّأَ فَعَسَلَ كَفَّيْهِ حَتَّى انْقَاهُمَا ثُمَّ مَضْمَضَ ثَلَاثًا وَاسْتَنْشَقَ ثَلَاثًا ان روایات کا ظاہر یہی ہے کہ ہر مرتبہ مارجدید ہوتا تھا (۳) ابوداؤد ص ۱۹۰ بَابُ فِي الْفَرْقِ بَيْنَ الْمَضْمُضَةِ وَالْإِسْتِنْشَاقِ میں ہے فَرَأَيْتُهُ يَفْصِلُ بَيْنَ الْمَضْمُضَةِ وَالْإِسْتِنْشَاقِ یہی حدیث علامہ ابن ہمام نے فتح القدیر ص ۱۰ طبرانی کے مفصل طور پر نقل کی ہے اَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَوَضَّأَ فَمَضْمَضَ ثَلَاثًا وَاسْتَنْشَقَ ثَلَاثًا يَأْخُذُ بِكُلِّ وَاحِدَةٍ مَاءً كَجَدِيدٍ اس روایت میں تو ہر مرتبہ مارجدید لینے کی صاف تصریح ہے (علاوہ ازیں ابوداؤد ص ۲۲ پر ہے عَنْ لَفِيطِ بْنِ صَبْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْغَةِ فِي الْإِسْتِنْشَاقِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ صَائِمًا۔ نسائی ص ۱۱ پر ہے أَسْبَغَ الْوُضُوءَ وَبَالَغَ فِي الْإِسْتِنْشَاقِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ صَائِمًا۔ ان روایات میں مبالغہ فی الاستنشاق کی انتہائی تاکید کی گئی ہے اور نسائی کی روایت کے پیش نظر استنشاق فی الغسل کی تخصیص کا احتمال بھی منقطع ہو جاتا ہے کیونکہ اس میں اسبغ الوضوء اس کا قرینہ ہے کہ استنشاق فی الوضوء مراد ہے۔ اب ظاہر ہے کہ ست غرفات سے کم میں مبالغہ فی الاستنشاق فوت ہو جاتا ہے خصوصاً غرضِ واحدہ کی صورت میں تو بقول ابن قیم نفس مضمضہ و استنشاق بھی ثلاثاً ثلاثاً

عَادَةً مُحَال ہے (چہ جائیکہ مبالغہ فی الاستشاق کیا جاسکے) بہر حال ان دلائل کی بنا پر سرست غرفات ہی کو ترجیح دینا ضروری ہو جاتا ہے۔ — باب فی تَخْلِيلِ اللَّحْيَةِ : لَحْيَهُ دَرِ اَصْلِ چہرہ کی اس ہڈی

کو کہتے ہیں جس پر بال اُگتے ہیں پھر مجازاً تسمیۃ الحال باہم المحل کے قبیل سے ڈاڑھی کو کہنے لگے۔ تَخْلِيل کے معنی ایصال الماء فی خِلَالِ الشعر ہیں۔ چونکہ قرآن عزیز میں صرف غَسْلِ وجہ کا ذکر کیا گیا ہے تَخْلِيلِ لَحْيَةٍ کا کوئی ذکر نہیں اسی بنا پر حُثَّان بن بلال نے تَخْلِيلِ لَحْيَةٍ پر اعتراض کیا جس کے جواب میں حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے فعل سے اس کے استحباب و سُنت کو ثابت کیا۔

تَخْلِيلِ لَحْيَةٍ میں اختلاف مذاہب کا حاصل یہ ہے کہ لَحْيہ کُتھ ہوگی (یعنی اس قدر گھنی ہو کہ بالوں کے نیچے رخسار کی کھال بالکل نظر

نہ آئے) یا غیر کُتھ ہوگی۔ دونوں صورتوں میں یا منسترسل ہوگی یعنی بال ٹھوڑی سے نیچے نکلے ہوئے ہوں، یا غیر منسترسل اب احناف کی تَخْلِيلِ لَحْيَةٍ میں حسب ذیل روایات ہیں۔ مَسْحُ الْاُكُلِ، مَسْحُ الرَّبْعِ، مَسْحُ الثَّلَاثِ، مَسْحُ مَا يَلَانِي الْبَشْرَةَ غَسْلُ الرَّبْعِ، غَسْلُ الثَّلَاثِ، عُدْمُ الْفُضْلِ، عُدْمُ الْمَسْحِ، غَسْلُ الْاُكُلِ۔ ان روایات میں سے آخری روایت یعنی غَسْلُ جَمِيعِ اللَّحْيَةِ مفتی ہے مگر یہ اس وقت ہے کہ کُتھ اور غیر منسترسل ہو کیونکہ غیر کُتھ میں جلد کا غَسْل واجب ہے اور منسترسل کا نہ غَسْل واجب ہے نہ مَسْح یہ تو احناف کی روایات تھیں۔ باقی امام شافعی صاحب کے نزدیک تَخْلِيلِ سُنَّت ہے۔ امام احمد فرماتے ہیں کہ اگر تَخْلِيلِ بھول گیا تو کوئی حرج نہیں نماز لوٹانے کی ضرورت نہیں۔ اسحاق بن راہویہ فرماتے ہیں کہ اگر سہواً یا متاولاً ترک تَخْلِيل کیا تو نماز جائز ہے ورنہ واجب الاعداد ہے۔ امام مالک کی اس میں تین روایتیں ہیں۔ جوازِ تَخْلِيل، استحبابِ تَخْلِيل، غیر کُتھ میں وجوب ایصال الماء کُتھ میں عدم وجوب۔ یہ تفصیل اس بنا پر ہے کہ کُتھ میں مواجہہ اور تواجہ ڈاڑھی کے اوپر کے حصہ سے متعلق ہوگا اور غیر کُتھ میں تواجہ کا تعلق صرف چہرہ کی جلد سے ہوگا۔ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر صحیح یہی ہے کہ تَخْلِيل واجب نہیں تھی محض استحباباً کیا کرتے تھے کیونکہ کتب حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حکایت و ضوکی روایات باوجودیکہ بڑی کثیر تعداد میں منقول ہیں مگر تَخْلِيلِ لَحْيَةٍ کا ذکر صرف چند روایات میں ملتا ہے وہ بھی اپنی قوتِ سند کے لحاظ سے کچھ اُونچے معیار کی نہیں ہیں۔ واللہ اعلم۔

الدَّرْسُ الْعِشْرُونَ

بَابُ مَا جَاءَ فِي مَسْحِ الرَّأْسِ أَنَّهُ يُبْدَأُ بِمُقَدِّمِ الرَّأْسِ إِلَى مُؤَخَّرِهِ : یہاں ایک

اشکال وارد ہوتا ہے کہ امام ترمذی رحمہ اللہ نے ترجمۃ الباب میں تو مسح راس کی ابتداء مقدم راس سے کرنے کو فرمایا مگر حدیث میں اس کے برعکس فَأَقْبَلَ بِرِجْلَيْهِمَا وَأَذْبَرَ كَافًا كَمَا كَانَ أَقْبَلَ کا مطلب لغت یہ ہے کہ پیچھے کی طرف سے ہاتھ آگے کو لائے اور اذبر کے معنی یہ ہیں کہ آگے کی طرف سے ہاتھ پیچھے کی طرف لے جائے اس لئے فَأَقْبَلَ کی تقدیم مؤخر راس سے ابتداء کو مقتضی ہے اور یہ یقیناً ترجمۃ الباب کے خلاف ہے۔ جواب یہ ہے کہ لغت کا قاعدہ اور اہل لسان کا محاورہ یہی ہے کہ اقبال و ادبار دونوں کو جب ایک کلام میں ذکر کریں گے تو اقبال کو بوجہ اشرف ہونے کے مقدم کریں گے اگرچہ ترتیب وقوعی کے اعتبار سے ادبار ہی مقدم کیوں نہ ہو جس طرح ضیاء رضی اللہ عنہا کا شعر ہے مکر مفر مقبل مدبر معاً کجلمود صخر حطہ السیل من عل راوی نے بھی بظاہر اسی نکتہ پر تنبیہ کرنے کی غرض سے یہ تشریح کی کہ بَدَأَ بِمُقَدِّمِ رَأْسِهِ ثُمَّ ذَهَبَ بِهَا إِلَى قَفَاهُ ثُمَّ رَدَّهَا حَتَّى رَجَعَ إِلَى الْمَكَانِ الَّذِي بَدَأَ مِنْهُ نَاكِسًا کسی کو فَأَقْبَلَ کی تقدیم ذکر سے تقدیم عملی کا دھوکہ نہ ہو جائے واللہ اعلم۔

مسح راس کی مقدار واجب کی بحث | مسح راس میں پہلی بحث اس کی مقدار واجب میں ہے۔

امام مالک، امام احمد رحمہما اللہ استیعاب یعنی پورے سر کے مسح کے قائل ہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جتنی مقدار پر اسم مسح کا اطلاق ہو سکے جس کی کم از کم مقدار تین بال یا ایک بال ہے وہ واجب ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی ایک روایت میں تین انگلیوں کی مقدار ہے لیکن مشہور مذہب ربع راس ہی کا ہے۔ امام مالک و احمد رحمہما اللہ عبد اللہ بن زید رضی اللہ عنہ کی اسی روایت سے استدلال کرتے ہیں کہ بالاستیعاب سر کا مسح ذکر کیا گیا ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ آیت چونکہ مطلق ہے جس میں کسی قسم کی تشریح و تاویل کی گنجائش نہیں اس لئے اَذْفِ مَا يَطْلُقُ عَلَيْهِ اسْمُ الْمَسْحِ دُولُ بِشَعْرَةِ اَوْ ثَلَاثِ شَعْرَاتٍ مقدار واجب قرار دی جائے گی۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ ارشاد فرماتے ہیں کہ آیت کریمہ مطلق نہیں بلکہ فی الحقیقت مقدار مسح کے اندر

مُحَلَّ ہے۔ اس لئے حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کی روایت جو مسلم شریف صفحہ ۱۳۲ جلد ۱ پر ہے کہ فَمَسَحَ بِنَاصِيَتِهِ اس کو احناف نے آیت مجملہ کی تفسیر قرار دیتے ہوئے ربع راس کی مقدار کو فرض مانا مگر اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ہم ربع راس کی مقدار کو ثابت کرنے کے سلسلہ میں یہ قاعدہ بیان کر چکے ہیں کہ جب حرف بار آلہ مسح پر داخل ہو تو استیعاب مسح مراد ہوتا ہے جیسے مَسَحْتُ الْحَائِطَ بِيَدِي اور جب بار محل مسح پر داخل ہو تو بعض مسح مراد ہوتا ہے جیسے مَسَحْتُ الْيَدَ بِالْحَائِطِ۔ یہاں بھی چونکہ ناصیہ پر جو محل مسح ہے بار داخل ہو رہی ہے اس لئے مذکورہ بالا قاعدہ کے مطابق بعض ناصیہ ہی مراد ہونا چاہئے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ روایت کے الفاظ مختلف ہیں۔ چنانچہ مسلم شریف کے اسی ص ۱۳۲ پر ہے عَنْ ابْنِ الْمُبَرَّكَ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ نَبِيَّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَسَحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ وَمُقَدَّمَ رَأْسِهِ اور ابو داؤد شریف ص ۱۲ پر مَسَحَ نَاصِيَتَهُ أَوْ يَمْسَحُ عَلَى الْخُفَّيْنِ وَعَلَى نَاصِيَتِهِ ہے اسی طرح ابو داؤد ص ۱۹ پر حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے اس میں فَمَسَحَ مُقَدَّمَ رَأْسِهِ ہے نیز بیہقی میں بھی وَمَسَحَ مُقَدَّمَ رَأْسِهِ کے الفاظ ہیں اب ظاہر ہے کہ مقدم راسہ اور مسح ناصیہ مقدار مسح میں بالکل صریح اور واضح ہیں اس لئے بار کو یا تحمین کلام پر محمول کریں گے یا دوسری روایات کے پیش نظر علی کے معنی میں لیا جائے گا۔ علاوہ ازیں ایک بات یہ ہے کہ اہل لغت کے نزدیک بار کے اندر تبعیض کے معنی مستقل طور پر نہیں ہوتے ہیں بلکہ الصاق ضمن میں ہو کرتے ہیں تو اب وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ کے اندر تو تبعیض کے معنی کی اس لئے گنجائش ہے کہ یدعموًا بقار ربع راس ہوتا ہے اس لئے الصاق بقدر ربع راس ہی ہو گا جو کل راس کا بعض ہے اس بنا پر الصاق کے ضمن میں تبعیض کا تحقق ہو جائے گا۔ برخلاف مسح ناصیہ کے کہ ید اور ناصیہ چونکہ مقدار میں باہم مساوی ہیں اس لئے الصاق الید بکل الناصیہ ہو گا۔ لہذا مسح بناصیہ میں تبعیض کے معنی کا تحقق ناممکن ہو گا۔ واللہ اعلم۔

باقی مقدار مسح کا یہ اختلاف ایک حکمت غامضہ پر مبنی ہے وہ یہ کہ امام مالک و امام احمد رحمہما اللہ سر کی شکل سطح مانتے ہیں اور ہاتھ بھی چونکہ سطح ہے اس لئے سطح حقیقی کی سطح حقیقی سے مماستہ بالاستیعاب ہوگی اس لئے یہ دونوں حضرات کل راس کے مسح کو فرض قرار دیتے ہیں۔ امام شافعی رحمۃ اللہ سر کی شکل طبعی کرہ مانتے ہیں اور کرہ حقیقی کی سطح حقیقی سے جب مماستہ ہوگی تو بقدر نقطہ ہوگی جیسا کہ شرح عقائد میں اثبات جزء لَا يَتَجَزَّئِي کے سلسلہ میں بیان کیا گیا ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ چونکہ سر کی شکل طبعی مدور

مانتے ہیں اس لئے یہی مماسۃ بقدر ربع راس ہوگی کیونکہ یہ مقدار میں ربع راس ہے اس لئے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ ربع راس کے مسح کے قائل ہیں۔ واللہ اعلم — بَابُ مَا جَاءَ أَنَّهُ يَبْدَأُ بِمَوْخَرِ الرَّأْسِ : اس باب میں ربع بنت معوذکی روایت میں مسح راس کی ابتداء کو موخر راس سے ذکر کیا گیا ہے چنانچہ وکیع بن جراح اسی کے قائل ہیں۔ احناف اس کو بیان جواز پر محمول کرتے ہیں — بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ مَسْحَ الرَّأْسِ مَرَّةً : امام ترمذی رحمۃ اللہ نے امام شافعی رحمۃ اللہ کا قول وحدت فی المسح کا نقل کیا ہے مگر مشہور مذہب جو امام نووی وغیرہ نے نقل کیا وہ تثلیث کی مسنونیت کا ہے۔ دونوں میں تطبیق کی صورت یہ ہے کہ امام ترمذی نے قول قدیم کو اختیار کیا اور امام نووی نے قول جدید کو درج توہم امام نووی کے قول کو ترجیح دی جائے گی۔ اس بنا پر حضرات شوافع کے دلائل حسب ذیل ہیں (۱) امام ترمذی نے بَابُ مَا جَاءَ فِي الْوُضُوءِ ثَلَاثًا ثَلَاثًا میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث ذکر کی ہے کہ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَوَضَّأَ ثَلَاثًا ثَلَاثًا اس میں چونکہ مسح کا کوئی استثناء نہیں ہے اس لئے بشمول مسح راس تمام اعضاء میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تثلیث کی (۲) ابوداؤد شریف ص ۱۶ پر ہے وَمَسَحَ بِرَأْسِهِ ثَلَاثًا یہ تثلیث کی مسنونیت پر صراحت دلالت کرتی ہے۔ احناف کی طرف سے یہ جواب دیا جاتا ہے کہ ابوداؤد میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے حکایت وضو کی کثرت روایات منقول ہیں مگر عام طور پر ہر ایک کے سب روایات میں یا تو عدد ہی ذکر نہیں کیا یا ذکر کیا ہے تو مَرَّةً وَاحِدَةً کہا ہے چنانچہ ابوداؤد میں ہے قَالَ ابُودَاوُدَ أَحَادِيثُ عُثْمَانَ الصِّحَاحُ كُلُّهَا تَدُلُّ عَلَى مَسْحِ الرَّأْسِ أَنَّهُ مَرَّةً فَإِنَّهُمْ ذَكَرُوا الْوُضُوءَ ثَلَاثًا وَقَالُوا فِيهَا وَمَسَحَ رَأْسَهُ وَلَمْ يَذْكُرُوا عَدَدًا كَمَا ذَكَرُوا فِي غَيْرِهِ اس لئے ثلاثاً والی حدیث میں ان کثیر روایات کے پیش نظر مسح کا استثناء کیا جائے گا اور مَسَحَ بِرَأْسِهِ ثَلَاثًا کو یا بیان جواز پر محمول کیا جائے گا یا شاذ کہا جائے گا۔ واللہ اعلم

(۳) ردوالمحجۃ ص ۳۶۸

الدَّرْسُ الْوَاحِدُ وَالْعِشْرُونَ

بَابُ مَا جَاءَ أَنَّهُ يَأْخُذُ لِرَأْسِهِ مَاءً جَدِيدًا : امام شافعی رحمۃ اللہ عبد اللہ بن زید رضی اللہ عنہ کی حدیث باب سے استدلال کرتے ہوئے مسح راس کے لئے مابعد جدید کو ضروری

قرار دیتے ہیں غسل الیدین کی بقیہ تری سے اُن کے نزدیک مسح راس جائز نہیں۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ
 ماہ جدید اور بقیہ تری دونوں سے مسح راس کو جائز کہتے ہیں۔ احناف یہ جواب دیتے ہیں کہ اولاً تو اس حدیث
 میں کوئی ایسا لفظ نہیں کہ جس سے ماہ جدید کے وجوب کو ثابت کیا جاسکے حد سے حد جواز ثابت ہوتا ہے
 جس کا ہم کو کبھی انکار نہیں۔ ثانیاً یہ کہ اسی حدیث کو ابنِ لہیعہ نے جہان سے روایت کیا ہے جس کے الفاظ
 ہیں بسا غیر فضل ید ید، غیر باء موحدة کے ساتھ فعل ماضی ہے بمعنی بقی اب اگر فضل ید ید کو
 ماہ موصولہ سے بدل قرار دے کر مجرور پڑھیں تو مطلب یہ ہوگا کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے غسل الیدین
 کے بعد باقی ماندہ تری یعنی فضل یدین سے مسح کیا۔ اور اگر فضل یدین کو فاعل قرار دیا جائے تو یہ مطلب
 ہوگا کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس تری سے مسح کیا جس کو فضل یدین نے ہاتھوں میں چھوڑا تھا تیسری
 صورت یہ ہے کہ فضل کو منصوب بنزع الخافض پڑھا جائے اس صورت میں تقدیر عبارت بما غیر من
 فضل ید ید ہوگی۔ جس کے معنی یہ ہوں گے کہ فضل یدین کی بقیہ تری سے آپ نے مسح کیا۔ تینوں
 صورتوں میں ابنِ لہیعہ کی روایت چونکہ شوافع کے خلاف ہے اور احناف کی مستدل ہے اس لئے امام
 ترمذی رحمۃ اللہ عمر بن حارث کی روایت کو راجح اور ابنِ لہیعہ کی روایت کو مرجوح قرار دے رہے ہیں مگر احناف
 کا دار و مدار صرف ابنِ لہیعہ کی روایت پر نہیں بلکہ رزیح کی روایت پر ہے جو مسند احمد اور البوداؤد شریف میں
 میں ہے عن الربیع ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم مسح برأسه من فضل ماء كان في
 ید ید یہ احناف کا مستدل ہے۔ اب احناف کا کہنا ہے کہ امام ترمذی کی اس ترجیح کو مان کبھی لیا جائے
 جیسا کہ بعض حضرات اس میں تصحیف کے قائل کبھی ہیں یعنی اصل میں بماء غیر فضل ید ید تھا کسی راوی
 نے اس میں غلطی سے بما غیر فضل ید ید روایت کر دیا۔ تب کبھی عبد اللہ بن زید کی روایت جو شوافع کا
 مستدل ہے ہمارے خلاف نہیں کیونکہ اس سے ماہ جدید کا صرف جواز اور سنت ہونا معلوم ہوتا ہے
 اور سنت کے ہم کبھی قائل ہیں مگر ہمارا مستدل یعنی رزیح کی روایت شوافع کے یقیناً خلاف ہے جس کے
 جواب کے حضرات شوافع ذمہ دار ہیں۔ اس لئے کہ اس میں کسی قسم کی تصحیف کی کوئی گنجائش ہی نہیں۔

باب مسح الاذنین ظاہرہما و باطنہما: ابنِ شہاب زہری چہرہ کے ساتھ غسل اذین

کے قائل ہیں اور شعبی وغیرہ غسل وجہ کے ساتھ باطن اذین کے غسل اور مسح راس کے ساتھ ظاہر اذین کے

مسح کے قائل ہیں۔ اسحاق ابن راہویہ چہرہ کے ساتھ باطن اذنین اور سر کے ساتھ ظاہر اذنین کے مسح کے قائل ہیں۔ حافظ ابن حجر خرّوج من الخلاف کے نظریہ کے تحت غسل وجہ کے ساتھ غسل اور مسح راس کے ساتھ مسح کے قائل ہیں۔ امام ترمذی رحمہ اللہ نے یہ باب قائم کر کے مسح اذنین کو ثابت کیا کیفیت مسح یہ ہے کہ باطن اذنین کا سبابتین سے اور ظاہر اذنین کا ابہامین سے مسح کیا جائے جیسا کہ نسائی شریف ص ۳۱۰، ابن ماجہ شریف ص ۳۵ پر عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے منقول ہے عن ابن عباس رضی اللہ عنہما قال ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسح اذنیہ داخلہما بالسبابتین وخالف ابہامیہ الی ظاہر اذنیہ فمسح ظاہرہما وباطنہما۔ باقی ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مسح اذنین مارجدید سے کیا جائے گا امام ابو حنیفہ، سفیان ثوری وغیرہ کے نزدیک مارجدید کی ضرورت نہیں۔ اگلے باب کی حدیث امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی مستدل ہے۔ باب ملجاء ان الاذنین من الرأس: حضرت شوافع کا استدلال یہ ہے کہ اذنین بھی مثل دیگر اعضاء کے ایک مستقل عضو ہیں اس لئے جس طرح دیگر اعضاء میں تثلیث اور مارجدید کا حکم ہے اسی طرح اذنین کے لئے مارجدید لیا جائے گا۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ حضرت ابو امامہ رضی اللہ عنہ کی حدیث الاذنان من الرأس سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں من تبعیضیہ ہے اور حکم تشریعی ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ مسح کے حکم میں کان سر کا جزو ہیں اس لئے مسح راس ہی کی بلل سے کان کا مسح جائز ہے۔ اس پر امام ترمذی رحمہ اللہ نے ایک اعتراض تو یہ کیا کہ بقول حماد بن زید اس حدیث میں یہ شبہ ہے کہ یہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے یا ابو امامہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے اس بنا پر اس کا مرفوع ہونا مشکوک ہو گیا۔ احناف اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ یہ حدیث ابن ماجہ ص ۳۵ پر عبد اللہ بن زید، ابو امامہ، ابو ہریرہ سے اسی طرح مزید پانچ اور صحابہ عبد اللہ بن عباس، ابو موسیٰ اشعری، انس، ابن عمر، عائشہ رضی اللہ عنہم یعنی آٹھ صحابہ سے حافظ زبلی نے مخرج کثر میں اس کو روایت کیا ہے۔ ان میں سے اگرچہ بعض طرق کچھ کمزور بھی ہیں مگر دوسرے طرق سے جبر نقصان ہو جاتا ہے خصوصاً عبد اللہ بن زید اور ابو امامہ کی حدیثیں تو بہت قوی ہیں ان احادیث میں الاذنان من الرأس کو قطعی طور پر قول رسول ہی قرار دیا گیا ہے قول صحابی ہونے کی کوئی گنجائش نہیں۔ اس لئے حماد بن زید کا قول لا ادری الخ امام ترمذی رحمہ اللہ اور شوافع کے لئے کچھ مفید ہے اور نہ اس سے رفع حدیث میں کوئی شبہ پیدا ہو سکتا ہے خصوصاً جب کہ

مالا یدرک بالقیاس میں قول صحابی حدیث مرفوع کے حکم میں ہوا کرتا ہے کیونکہ یہاں بیان خلقت مقتضو نہیں بلکہ یہ ایک حکم شرعی کا بیان ہے جو غیر قیاسی امر ہے۔ امام ترمذی رحمۃ اللہ کا دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اس حدیث کی اسناد ٹھیک نہیں ہے مگر ایسے مقام پر صرف ایسے اسناد کا بدلہ لکنا قائم کہہ دینا کافی نہیں تھا باقاعدہ سند کی کمزوری کی تفصیل بیان کی جاتی مگر کیا کیا جائے ان حضرات نے تو اپنے اعتراضات کی توجیہات کا کام بھی احناف کے سپرد کر رکھا ہے لیکن بہر حال جواب سمجھنے کے لئے اعتراض کی توضیح بھی ضروری ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ اس روایت کی اسناد بالکل صحیح ہے تمام راوی صحیحین کے ہیں بجز شہر بن حوشب کے کہ یہ ایک مختلف فیہ راوی ہیں مگر محدثین کی ایک بہت بڑی اکثریت نے ان کی توثیق کی ہے امام بخاری نے ان سے تعلیقاً اور امام مسلم وغیرہ نے مسنداً ابھی ان سے روایات کی ہیں۔ چنانچہ امام نووی ص ۱۵۳ شرح مسلم میں فرماتے ہیں ان شہراً لیس متروکاً بل وثقہ کثیرون من کبار ائمة السلف الخ آگے چل کر فرمایا وقال الترمذی قال محمد یعنی البخاری شہر حسن الحدیث وقوی امره وقال انما حکم فیہ ابن عون ثم روی عن ہلال بن ابی زینب عن شہر نیز امام ترمذی رحمۃ اللہ ص ۱۵۳ پر فرماتے ہیں عن احمد بن حنبل قال لا بأس بحديث عبد الحميد بن بهرام عن شہر بن حوشب اس سے معلوم ہوا کہ شہر بن حوشب امام بخاری و ترمذی رحمہما اللہ دونوں کے نزدیک ثقہ ہیں حتیٰ کہ ترمذی ص ۲۲۴ پر سیدۃ النساء حضرت فاطمۃ الزہراء رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے مناقب میں عن شہر بن حوشب عن ام سلمہ، خود امام ترمذی رحمۃ اللہ اس حدیث کی تصحیح و تحمیل فرما رہے ہیں اس تحقیق کے بعد یہ بات محقق ہو گئی کہ شہر بن حوشب کی وجہ سے اس حدیث کو مجروح قرار دینا بالکل غلط ہے۔ تیسرا اعتراض شوافع کا یہ ہے کہ اگر فی الواقع کان سر میں داخل ہیں تو دونوں کانوں کا ظاہر و باطن مل کر چونکہ بقدر نا صبیہ ہو جاتا ہے اس لئے اگر کوئی شخص صرف کانوں پر مسح کرے تو فرض مسح ادا ہو جانا چاہئے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مسح راس کی فرضیت کتاب اللہ سے ثابت ہوئی ہے اور اذنین کا من الراس ہونا اخبار آحاد سے ثابت ہوا ہے اس لئے اذنی کما وجب کا تحقق نہ ہونے کی وجہ سے اذنین کے مسح سے مسح راس کا فرض ادا نہ ہوگا احناف کی دوسری دلیل یہ ہے کہ موطا امام مالک ص ۱۰۱ اور نسائی شریف ص ۲۹ پر صناعی کی فضل طہور کی حدیث میں فرمایا گیا ہے فاذا مسح برأسه خرجت الخطايا من راسه حتی تخرج من

اُذنیہ اس حدیث میں واضح طور پر سر اور کان دونوں کی خطاؤں کے خروج کو صرف مسحِ راس سے متعلق کیا ہے جس کا صاف مطلب یہی ہے کہ الاذنان من الرأس علاوہ ازیں امام نسائی نے اس موقع پر جو ترجمہ الباب، باب مسح الاذنین مع الرأس وما يستدل به علی انهما من الرأس، قائم کیا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام نسائی بھی اس حدیث کو اذنین کے سر کا جزو ہونے کی دلیل تصور فرما رہے ہیں ہاں اگر مسحِ راس کے بعد ہاتھوں کی تری ختم ہو چکی ہو تو پھر ماہ جدید لینے کو ہم بھی ضروری قرار دیتے ہیں چنانچہ احناف ان احادیث کو جن میں ماہ جدید کا ذکر آیا ہے اسی حالت پر محمول کرتے ہیں۔ فقط۔

(۵/ ردوالمحجہ ۱۳۶۸ھ)

الدَّرْسُ الثَّانِي وَالْعِشْرُونَ

باب فی تحلیل الاصابع : تحلیل اصابع کے معنی ہیں ادخال بعضہا فی بعض جماع منقاطر۔ جمہور کا مذہب یہ ہے کہ اگر انگلیاں زیادہ متصل ہوں اور پانی نہ پہنچے گا ظن غالب ہو تو تحلیل واجب ہے ورنہ نہیں چونکہ اصابعِ رجلین میں عموماً اتصال زیادہ ہوتا ہے اس واسطے احتیاطی طور پر اصحابِ ظواہر اور اسحاق بن راہویہ یدین و رجلین دونوں کی تحلیل کو مطلقاً واجب کہتے ہیں۔ امام احمد بن حنبل اصابعِ رجلین کی تحلیل کو خواہ منضمہ ہوں یا غیر منضمہ واجب اور اصابعِ یدین کی تحلیل کو مستحب کہتے ہیں۔ اصحابِ ظواہر لقیط بن صبرہ رضی اللہ عنہ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں کہ ایک تو اس میں صیغہ امر ہے جو وجوب کے لئے ہے دوسرے حدیث مطلق ہے یعنی انضمام وغیر انضمام یا یدین و رجلین کی کوئی قید اور تخصیص نہیں۔ دوسری بات یہ کہ اس میں یدین و رجلین دونوں کی تصریح کر دی۔ تیسری روایت میں بھی دَلَّک سے مراد تحلیل ہی ہے اس لئے تحلیل اصابع مطلقاً واجب ہوگی۔ امام احمد ابن حنبل انضمام اکثری سے اصابعِ رجلین کی تحلیل کے وجوب پر استدلال کرتے ہیں۔ احناف فرماتے ہیں کہ ناقلین وضو کی بے شمار احادیث موجود ہیں مگر تحلیل اصابع کا ذکر صرف چند حدیثوں میں ہے اگر تحلیل فرض یا واجب ہوتی تو بکثرت اس کی نقل ہوتی باقی لقیط بن صبرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے استدلال کا جواب یہ ہے کہ صیغہ امر سے وجوب اس وقت ثابت ہوتا ہے جب کہ عدم وجوب کا کوئی قرینہ موجود نہ ہو

مگر یہاں عدم وجوب پر اعرابی والی حدیث قرینہ ہے، جیسا کہ ترمذی شریف ص ۳۶ پر ہے اذ اقامت الی الصلوة فتوضأ کما امرک الخ فرمایا۔ اس حدیث میں اسی طرح آیت وضو میں دیک یا تحلیل کا کوئی ذکر نہیں اس لئے امر کو سنیت پر محمول کیا جائے گا ورنہ تو خبر واحد سے زیادتی علی الکتاب لازم آئے گی، یہ بحث اس وقت ہے جب کہ استیعاب مکمل ہو چکا ہو، لیکن اگر خلال اصابع میں پانی ہی نہیں پہونچا یعنی استیعاب ناقص رہ گیا تو تحلیل واجب تو درکنار فرض ہوگی خللوا اصابعکم کی لایتخللہا نار جہنم الحدیث کی وعید بھی اسی صورت میں ہے۔ خلاصہ یہ کہ اصل فرض استیعاب ہے تکمیل استیعاب کے بعد مزید تحلیل صرف سنت کے درجہ میں ہے نہ کہ واجب۔ واللہ اعلم۔ باقی اصابع یدین کے خلال کا مشہور طریقہ تو تشبیک ہے مگر چونکہ تشبیک میں تشبہ باللعب ہوتا ہے اس لئے یدین کو ظہر البطن رکھ کر خلال کرنے کو افضل قرار دیا جاتا ہے، جیسا کہ شامی ص ۳۶ پر ہے و کیفیتہا کما قال لہ الرحمۃ ان یجعل ظہر البطن لئلا یکون اشبہ باللعب اور اصابع رجلین کے خلال کا طریقہ یہ ہے کہ یدئیری کی خضر سے رجل یعنی کی خضر کا خلال شروع کر کے رجل یسری کی خضر پر ختم کرے۔ باب ماجاء ویل للاعقاب من النار: یہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان عالی ہے اسی کو تیناً امام ترمذی نے ترجمۃ الباب کے طور پر ذکر کر دیا۔ ویل کے معنی عذاب اور ذلت کے آتے ہیں۔ ابن حبان نے کہا ہے کہ یہ جہنم کی ایک دادی ہے یہاں ایک اشکال تو یہ ہے کہ ویل نکرہ ہے مبتدا کیسے واقع ہو گیا۔ ذکر ابن مالک فی الفیتہ مواقع وقوع المبتدأ منکرۃ ومنها (موقع الدعاء) سولہ کان خیراً او شراً واذل بعضهم ان الصفۃ ہھنا محذوف حضرت مدنی نور اللہ مرقدہ کی اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ الفیہ ابن مالک کے اندر مبتدا کے نکرہ واقع ہونے کی کچھ استثنائی صورتیں ذکر کی گئی ہیں ان میں سے ایک مقام دعا یا بدعا کا ہے کہ اس میں نکرہ مبتدا واقع ہو سکتا ہے یہاں بھی ویل بدعا کے موقع پر ذکر کیا گیا ہے اس لئے اس کا مبتدا واقع ہونا صحیح ہو گیا۔ بعضوں نے یہ کہا ہے کہ ویل کی کوئی صفت مان لی جائے تو نکرہ مخصص ہو جائے گا۔ دوسرا اشکال یہ ہے کہ اس حدیث اور ترجمۃ الباب دونوں کی کتاب الطہارۃ سے بظاہر کوئی مناسبت نہیں اس لئے کہ حدیث میں صرف اعقاب کے ویل کا ذکر ہے طہارت کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ جواب یہ ہے کہ یہی حدیث مسلم شریف ص ۱۵۷ پر حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے اس طرح مروی ہے: قال راجعنا مع

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من مکة الى المدينة حتى اذا كنا بماء بالطريق تعجل قوم عند العصر فتوضؤوا وهم عجال فانتهينا اليهم واعقابهم تلوح لميمسها الماء فقال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم ويل للاعقاب من النار اسبغوا الوضوء، تو امام ترمذی علیہ الرحمہ حسب عادت جیسا کہ اس سے قبل بھی گذر چکا ہے، حدیث مختصر کو ذکر کر کے حدیث مفصل کی طرف اشارہ فرما رہے ہیں اس مفصل حدیث میں وضو اور طہارت دونوں کا ذکر ہے اس لئے حدیث اور ترجمہ دونوں کی کتاب الطہارۃ سے مناسبت قائم ہو جاتی ہے۔ دوسری بحث یہاں رجليں کے مسح اور غسل کی ہے۔ باتفاق امت وضو کے اندر جب کہ پاؤں میں خفین نہ ہوں غسل رجليں فرض ہے مگر وافض اس اجماع کے برخلاف رجليں پر مسح کے قائل ہیں اس اختلاف کی بنیاد قرآن پاک کے اندر آیت وضو میں وَاسْرُجْلُكُمَا إِلَى الْكَعْبَيْنِ کی دو متواتر قرائتیں ہیں ایک قرات میں اسْرُجْلُكُمَا بفتح اللام ہے دوسری میں بکسر اللام ہے اگر اسْرُجْلُكُمَا کا عطف دُجُوْهُكُمَا پر کیا جائے اور اس کو منصوب پڑھا جائے تو اغسلوا کے مفعول ہونے کی وجہ سے غسل رجليں کی فرضیت ثابت ہوتی ہے اور اگر اس کو بکسر اللام پڑھا جائے تو امسحوا کے تحت ہونے کی وجہ سے رجليں کا مسح ثابت ہوتا ہے۔ یہ دونوں قرائتیں جو دو مستقل آیتوں کے حکم میں ہیں باتفاق امت متواتر ہیں ان میں کسی بھی ایک کا انکار کفر ہے۔ ایسی صورت میں حضرات علماء و فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ سب سے پہلے دونوں میں تطبیق کی صورت اختیار کی جائے اگر تطبیق نہ ہو سکے تو احادیث اور تعامل امت پر عمل کیا جائے یہ سب تفصیل ہمارے نزدیک ہے۔ حضرات شیعوں چونکہ مصحف فاطمہ کو غائب اور موجودہ قرآن کو مع اس کی قرات متواترہ کے لغو بذاتہ محرف، تعلیمات ائمہ کو عین دین مانتے ہیں اس لئے ان کا کسی مسئلہ پر قرآن پاک کی کسی آیت سے استدلال کرنا بے معنی ہے البتہ حضرات اہل سنت والجماعت ایسے مسائل میں نہایت احتیاط کے ساتھ تحقیق و تدقیق کر کے اصل حقیقت تک پہنچتے ہیں، چنانچہ زیر بحث مسئلہ میں حضرات علمائے اہل سنت نے دونوں قراتوں کے مابین تطبیق کی درج ذیل توجیہات پیش کی ہیں ① مجرور پڑھنے کی صورت میں مسح بمعنی غسل لیا جائے جیسا کہ ابو زید انصاری اور دیگر اہل لغت نے تصریح کی ہے کہ کلام عرب میں مسح بمعنی غسل بھی استعمال ہوتا ہے اس صورت میں دونوں قراتوں کے مابین اختلاف رفع ہو جاتا ہے مگر اس میں اشکال یہ ہوتا ہے کہ معطوف علیہ میں تو امسحوا کے معنی مسح کے اور معطوف میں غسل کے

تو یہ اختلاف بظاہر نامناسب معلوم ہوتا ہے جواب یہ ہے کہ شارح زبدۃ الاصول جو مذہباً شیعہ ہیں انھوں نے ماہرین عربیت سے اس کے جواز کو نقل کیا ہے چنانچہ آیت لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَادَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ۔ وَلَا جُنْبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ کے اندر انھوں نے معطوف علیہ میں صلوٰۃ کے حقیقی معنی اور معطوف میں مجازی معنی یعنی مواضع الصلوٰۃ مراد لئے ہیں اور اس کو شارح زبدۃ الاصول نے صنعت استخدا م کی ایک شکل قرار دیا ہے۔ بعید یہی صورت لا تقبل صلوٰۃ بغیر طہوس میں بھی گذر چکی ہے ② بکسر اللام قرأت کے اندر دوسری توجیہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ قرأت جر کو تخفیف کی حالت پر اور قرأت نصب کو عام حالات پر محمول کیا جائے جس طرح حَتَّى يَطْهَرُونَ اور حَتَّى يَطْهَرُونَ کی دونوں قرأتوں کو الگ الگ حالتوں پر محمول کیا جاتا ہے، وہی صورت اگر یہاں اختیار کی جائے تو بغیر کسی اشکال کے دونوں قرأتوں کا تعارض ختم ہو جاتا ہے ③ بکسر اللام قرأت کے اندر تیسری توجیہ یہ ہے کہ اس کو مجرور بحر جوار پڑھا جائے جیسے حجر ضب خرب اس میں خرب کو خبر ہونے کی وجہ سے مرفوع ہونا چاہئے تھا مگر لفظ ضب جو حجر کا مضاف الیہ ہونے کی وجہ سے مجرور ہے اس کے جوار کی بنا پر خرب کو مجرور پڑھا جا رہا ہے۔ اس پر یہ اعتراض کیا گیا کہ جر جوار کلام فصیح میں نہیں آتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ قرآن پاک میں عذاب یوم الیم لفظ الیم یوم کے جوار کی وجہ سے مجرور ہے ورنہ تو یہ عذاب کی صفت ہے اس بنا پر اس کو مرفوع ہونا چاہئے تھا۔ اس پر عبد الرسول وغیرہ نے یہ کہا کہ کلام فصیح کے اندر جر جوار عطف کی حالت میں نہیں آتا اس لئے آیت وضو میں عطف کی وجہ سے جر جوار ماننا درست نہیں ہے۔ اس کے جواب میں ہماری طرف سے یہ کہا گیا کہ سورہ واقعہ کی آیت يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ ۝ بِالْكَوَابِ ۝ وَابَارِئُ ۝ وَكَأْسٍ مِّنْ مَّعِينٍ ۝ لَا يَصَدَّعُونَ عَنْهَا وَلَا يُنْفِقُونَ ۝ وَفَاكِهَةٍ مِّمَّا يَتَخَيَّرُونَ ۝ وَلَحْمِ طَيْرٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ ۝ وَحُورٌ عِينٌ میں حور عین کے اندر دو قرأتیں متواترہ ہیں ایک قرأت میں وِلْدَانٌ پر معطوف ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے دوسری قرأت میں وَلَحْمِ طَيْرٍ کے جوار کی وجہ سے مجرور ہے کیونکہ اکواب پر اس کا عطف کرنے میں فساد معنی پیش آتا ہے اس لئے کہ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ جنتی لڑکے حوروں کو لئے لئے پھریں گے، ظاہر ہے کہ یہ معنی بالکل غلط ہیں اس لیے اس کا عطف تو وِلْدَانِ ہی پر ہوگا مگر مجرور بحر جوار ہوگا۔ اس آیت سے عطف کی حالت میں بھی جر جوار کا ثبوت ہو گیا نیز سبع معلقات

میں امرؤ القیس کا شعر ہے ۔ فظل طهارة اللحم من بين منضج صفيق شواء او قدیر معجل
 قدیر بھی مجرور بحر جوار ہے ورنہ تو صفيق پر عطف ہونے کی وجہ سے اس کو منصوب ہونا چاہئے تھا۔ اب جبکہ
 نظم و نثر عطف و غیر عطف سب صورتوں میں بحر جوار ثابت ہو گیا نیز سیبویہ، اخفش، ابوالقاء تمام بڑے بڑے
 نحوی اس کے قائل ہیں تو ان کے بالمقابل زجاج، ابنِ حاجب اور عبد الرسول کا قول غلط مانا جائے گا۔
 خصوصاً جب کہ قرآن کے بھی خلاف ہو ④ چوتھی توجیہ اسر جل کو منصوب پڑھنے کی صورت میں یہ ہے
 کہ اس کا عطف ایدیکہ پر ہو گا۔ اس پر اعتراض کیا گیا کہ اس صورت میں فصل بالاجنبی لازم آرہا ہے
 جواب یہ ہے کہ اول تو فصل بالاجنبی نہیں ہے کیونکہ تمام اعضاء وضو ہی کے اعضاء ہیں، دوسرے یہ کہ اس فصل
 میں جب کہ ترتیب عملی کا نکتہ بھی ملحوظ ہو تو کلام کی بلاغت اور بڑھ جاتی ہے ⑤ منصوب پڑھنے کی صورت میں
 اگر اس کو مفعول معہ بنا دیا جائے تو اس میں نحوی قواعد کے لحاظ سے کوئی رکاوٹ نہیں ⑥ اگر اسر جل
 کو منصوب پڑھا جائے تو اس کی ایک صورت یہ ہے کہ اسر جل کے عامل اغسلوا کو حذف کر کے اس کے
 معمول کو اسمحوا کا معمول قرار دے دیا جائے کیونکہ قاعدہ ہے کہ جب دو عامل قریب المعنی ہوتے ہیں
 تو ان میں سے دوسرے عامل کو حذف کر کے اس کے معمول کو عامل اول کا معمول بنا دیتے ہیں جیسے عَلَفَتْهَا
 تَبَنًا وَمَاءً اَبَارَدًا یہاں ماء کے عامل سَقَيْتُهَا کو حذف کر کے عَلَفَتْهَا کا معمول بنا دیا گیا۔ اس صورت
 میں بھی کوئی اشکال نہیں رہتا ورنہ تو پھر تعارض کی صورت میں تساقط کے بعد فعل رسول، اجماع اُنت
 اور تعامل اُنت کی طرف رجوع کریں گے۔ باب ماجاء فی الوضوء مرة مرة : لفظ وضو
 کا اطلاق اصطلاح شرع میں اعضائے اربعہ کے غسل پر کیا جاتا ہے، مگر یہاں یہ معنی مراد نہیں لئے
 جاسکتے اس لئے یہاں تسمیۃ الجزء باسم الكل کے طور پر مجازاً صرف غسل مراد ہے۔ اس صورت میں تقدیر
 عبارت اس طرح ہوگی باب ماجاء فی غسل اعضاء الوضوء مرة مرة دوسری بات یہ کہ امر بالشی
 تکرار کو مقتضی نہیں اس لئے غسل الاعضاء مرة مرة فرض ہے اور تکرار الی الثلاث سنت ہے۔ قال ابو عیسیٰ ال
 امام ترمذی علیہ الرحمۃ کا منشاء یہ ہے کہ زید بن اسلم کے شاگرد رشید بن سعد کا حافظہ نہایت کمزور ہے اس
 لئے ان کا اس روایت کو مسندات عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ میں سے قرار دینا غلط ہے بلکہ زید بن اسلم کے
 دوسرے شاگرد سفیان ثوری، ہشام بن سعد اور عبد العزیز نہایت قوی الحافظہ اور فقیہ ہیں اس لئے ان کا

اس روایت کو مسند ابی عباس میں قرار دینا بالکل صحیح ہے۔ باب ماجاء فی الوضوء مرتین مرتین
 باب ماجاء فی الوضوء ثلاثاً ثلاثاً۔ باب ماجاء فی من توضع بعض وضوءہ مرتین
 وبعضہ ثلاثاً: ان تینوں بابوں سے امام ترمذی علیہ الرحمہ کا منشاء ایک تو علی الترتیب فضیلت کو
 بیان کرنا ہے دوسرے یہ کہ دائرہ سنت کی توسیع مقصود ہے کہ ان میں سے جس طریقہ سے کبھی وضو کرے گا
 وہ سنت کے مطابق ہوگا۔ باقی باب فی من توضع یہ بتلانا مقصود ہے کہ بعض اعضاء کا غسل ثلاثاً اور
 بعض کا مرتین کبھی جائز ہے خلاف سنت نہیں کیونکہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے چاروں طریقے پر وضو
 کیا ہے آپ کا منشاء بھی تسہیل امت اور بیان جواز تھا۔ قال ابو عیسیٰ شریک راوی چونکہ کثیر الغلط
 ہیں اس لئے امام ترمذی علیہ الرحمہ دیکھ بن الجراح کی روایت کو ترجیح دے رہے ہیں۔ (۱۶۷ ذوالحجہ ۳۶۸ھ)

الدَّرْسُ الثَّالِثُ وَالْعِشْرُونَ

باب فی وضوء النبی صلی اللہ علیہ وسلم کیف کان: امام ترمذی علیہ الرحمہ نے
 اب تک اعضاء وضو کو انفرادی طور پر بیان کیا تھا، لیکن اس باب میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی ایک
 جامع حدیث جو مکمل طور پر تمام اعضاء وضو کی جامع اور مذہب احناف کی پورے طور پر مؤید ہے ذکر کر کے
 اعضاء وضو کو اجتماعی طور پر بیان کر رہے ہیں اذاتوضاً یعنی شرع فی الوضوء فغسل اس میں
 فائقہ ہے۔ کف یہ اطلاق الجذر علی السکل کے قبیل سے ہے کیونکہ کفین بول کر رغبین تک پورے ہاتھ
 مراد ہیں۔ ثم مضمض یہ مضمضہ اور استنشاق کے فصل اور ست غُرَفَات پر دلالت کر رہا ہے جو احناف کا
 مذہب ہے۔ ومسح برأسہ مرة یہ ائمہ ثلاثہ کی مسح مرة کی دلیل ہے اور حضرات شوافع پر حجت ہے۔
 شوافع کہتے ہیں کہ یہاں مسح کی تثلیث نہ کرنا بیان جواز کے لئے ہے۔ جمہور کہتے ہیں تمام اعضاء میں تثلیث
 اور صرف مسح میں ترک تثلیث اس بات کا واضح قرینہ ہے کہ یہ بیان جواز کے لئے نہیں ہے۔ پہلے بیان
 کیا جا چکا ہے کہ انسان قوتِ علمیہ اور علمیہ کا حاصل ضرب ہے۔ قوتِ علمیہ کا رئیس دماغ ہے اور چہرہ جو
 حواس خمسہ کا مجموعہ ہے وہ اس کا خادم ہے اور قوتِ علمیہ کا رئیس پاؤں ہے خادم اس کے ہاتھ ہیں قاعدہ
 ہے کہ رئیس کی بہ نسبت خادم میں زیادہ تلوث ہوتا ہے اس لئے خادم کے لئے غسل اور رئیسوں کیلئے

مسح کو رکھا گیا چونکہ عمل میں بہ نسبت علم کے زیادہ تلوث ہوتا ہے پھر یہ کہ پاؤں میں بالکل نیچے ہونے کی وجہ سے بھی تلوث کا زیادہ امکان ہے اس لئے خفین نہ ہونے کی صورت میں اُن کے غسل کا حکم ہے برخلاف سر کے کہ قوتِ علمیہ کا رئیس ہونے کے ساتھ ساتھ وہ بالکل اوپر ہے اس لئے اس میں تلوث کا کوئی خطرہ نہیں نیز یہ کہ سر کے غسل میں حرج اور مشقت بھی ہے اور طبی لحاظ سے پانی سر کے لئے مُضر بھی ہے ان وجوہات کی بنا پر شریعت نے سر پر صرف مسح کو کافی قرار دیا۔ اب چونکہ تثلیث مسح مصالح مذکورہ اور احادیث صحیحہ کے بالکل خلاف ہے اس لئے مسح مَرَّةً ہی ہر لحاظ سے راجح اور قوی ہے۔ ثمہ قام خداوند قدوس کی طاعت میں جو چیز استعمال کی جاتی ہے اس میں شرافت آجاتی ہے اسی لئے فضلِ طہور کو زُمر کی طرح تکریمًا کھڑے ہو کر پیا۔ علامہ شامیؒ نے شرب قائمًا کو مطلقاً مکروہ قرار دیا ہے۔ فضلِ طہور کو بیان جواز پر اور زمزم کے شرب قائمًا کو جگہ کی تنگی اور ہجوم پر محمول کیا ہے مگر قرآن سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں پانیوں کو تکریمًا کھڑے ہو کر پیا گیا ہے اور یہ دونوں پانی مستثنیٰ ہیں اور یہ استثناء ایک حکمت غامضہ پر مشتمل ہے وہ یہ کہ پانی کی زیادتی صحت کے لئے مُضر ہے اور کھڑے ہو کر پینے میں زیادہ پیا جاتا ہے اس لئے شرب قائمًا کو مکروہ قرار دیا گیا برخلاف زمزم کے کہ اس کی تکثیر کا مضر ہونا تو درکنار عین مطلوب اور مفید ہے اور فضلِ طہور چونکہ عام طور پر بہت قلیل ہوتا ہے اس لئے اس کے شرب قائمًا میں کثرت کا کوئی اندیشہ نہیں۔ اب اس حدیث کی سند میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کے دو شاگرد ہیں ابو حبیہ اور عبد خیر دونوں کی روایت میں باہم کچھ الفاظ کا فرق ہے مگر مؤلف ابواسحاق کے بجائے خالد بن علقمہ کی روایت کو ترجیح دے رہے ہیں۔

(۱۷۸۶ الحدیث)

الدَّرْسُ الرَّابِعُ وَالْعِشْرُونَ

چونکہ اس روایت میں خالد بن علقمہ اور مالک بن عوف کے ناموں میں کچھ اضطراب تھا اس لئے امام ترمذی علیہ الرحمہ نے خالد بن علقمہ کو ترجیح دیتے ہوئے مالک بن عوف کو شعبہ کی غلطی قرار دے دیا، اس طرح اس اضطراب کو ختم کر دیا۔ باب فی النضج بعد الوضوء: قاضی ابوبکر ابن عربی نے نضج کے چار معنی بتائے ہیں ۱ استنجاء بالماء ۲ استبراء ۳ صب الماء علی اعضاء الوضوء ۴ ریش یعنی

چھڑکنا۔ اذاتوضاً فانقضح اگر انتضاح کے پہلے معنی مراد لئے جائیں تو مطلب یہ ہوگا کہ جب تم وضو کا ارادہ کرو تو استنجاء بالمار کر لیا کرو۔ دوسرے معنی کی بناء پر مطلب یہ ہوگا کہ جب تم وضو کا ارادہ کرو تو قصبۃ الذکر سے قطرات بول کے نکلنے سے اطمینان حاصل کر لیا کرو ان دونوں معنی کی بناء پر انتضاح قبل الوضو ہوگا۔ تیسرے معنی مراد لینے کی صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ جب وضو کرو تو اعضائے وضو پر پانی بہایا کرو صرف مسح کی صورت پر اکتفا نہ کرو اس صورت میں انتضاح وضو کے ساتھ ساتھ ہوگا۔ چوتھے معنی کے پیش نظر مطلب یہ ہوگا کہ وضو سے فارغ ہونے کے بعد فرج پر پانی چھڑک لیا کرو۔ یہ انتضاح بعد الوضو ہوگا۔ ابوداؤد ص ۲۲ پر ہے اَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَالَ ثُمَّ تَوَضَّأَ وَنَضَحَ فَرْجَهُ اور ابن ماجہ ص ۳۶ میں ہے عَلَمَنِي جَبْرِئِيلُ الْوُضُوءَ وَامْرَأَتِي اَنْ اَنْضَحَ تَحْتَ ثَوْبِي لَمَّا يَخْرُجُ مِنَ الْبَوْلِ بَعْدَ الْوُضُوءِ ان دونوں روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ چوتھے معنی ہی زیادہ مناسب ہیں۔ اس انتضاح کی حکمت دفع و سوسہ بیان کی جاتی ہے۔ چونکہ عورتوں کا محزج بول کشادہ ہوتا ہے جس کی وجہ سے قطرات بول کے رکنے کا امکان نہیں ہوتا۔ اس لئے یہ حکم عورتوں کے لئے نہ ہوگا۔

باب فی اسباغ الوضوء: اسباغ کے معنی تکمیل کے ہیں جو درع پورے جسم کو ڈھانپ لے اس کو دسرع سا بگ کہا جاتا ہے۔ وضو کے اندر اسباغ کے تین مرتبہ ہیں ① یہ کہ تمام اعضائے وضو کو ایک ایک مرتبہ دھویا جائے ② یہ کہ تمام اعضائے وضو کو تین تین مرتبہ مکمل طور پر دھویا جائے ③ یہ کہ مقدار مفروض سے کچھ آگے تک دھویا جائے جیسا کہ مسلم شریف ص ۱۲ اور نسائی ص ۲۵ پر ہے عن ابی حازم قال كنت خلف ابی هريرة وهو يتوضأ للصلوة وكان يغسل يديه حتى يبلغ ابطيه فقلت يا ابا هريرة ما هذا الوضوء فقال لي يا بني فروخ انتم ههنا لو علمت انكم ههنا ما توضحات هذا الوضوء سمعت خديجة بنی صلی اللہ علیہ وسلم يقول تبغ حلیۃ المؤمن حیث یبلغ الوضوء۔ لفظ الا حرف تنبیہ بھی ہو سکتا ہے اور حرف استفہام داخل علی النہی بھی ہو سکتا ہے۔ مگر قالوا بلی کے ذریعہ جواب استفہام کا قرینہ معنی ثانی کی تائید کر رہا ہے بغیر سوال کے بات اوقع فی النفس نہیں ہوتی اس لئے طریقہ استفہام اختیار کیا گیا جس طرح القارعة ما القارعة میں بطریق استفہام تہویل و تحویل کو اوقع فی النفس کرنا ہے۔ یحیو اللہ اشکال یہ ہوتا ہے کہ خطایا من قبیل الاعراض

ہیں جو باقی رہنے والی نہیں ہیں اور خود ہی مٹ جاتی ہیں ان کا مٹنا تحصیل حاصل ہے۔ جواب یہ ہے کہ یہ کنایہ عن الغفران ہے یا یہ کہ صحائف اعمال میں سے ان کو مٹا دیا جاتا ہے۔ الدرجات درجہ بول کر مقام مراد لیا گیا ہے ورنہ تو درجہ کے معنی سیرھی کے آتے ہیں۔ علی المکارہ، مکرہ کی جمع ہے یعنی ہر وہ چیز جو انسان پر شاق گذرے جیسے گرمی، سردی، بیماری اور سنگدستی وغیرہ احوال مختلفہ نفس پر شاق گذرتے ہیں۔ انتظار سے یہ بھی مراد ہو سکتا ہے کہ ایک نماز پڑھ کر دوسری نماز کے انتظار میں بیٹھا رہے اور یہ بھی مراد ہو سکتا ہے کہ جب ایک نماز پڑھ کر مسجد سے نکلے تو دوسری نماز کی طرف دل لگا کر جیسا کہ مسلم شریف ص ۳۳ پر حدیث ہے عن ابی ہریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال سبعة یظلہم اللہ فی ظلہ یوم لا ظل الا ظلہ الامام العادل و شابت نشأ فی عبادۃ اللہ عزوجل و رجل قلبہ معلق بالمسجد و رجلان تحابا فی اللہ اجتمعا علیہ و تفرقا علیہ و رجل دعتہ امرأۃ ذات منصب و جمال فقال انی اخاف اللہ و رجل تصدق بصدقۃ فاخفاها حتی لا تعلم یمینہ ما تنفق شمالہ و رجل ذکر اللہ خالیاً ففاضت عیناہ۔ فذلکم اس کا اشارہ الیہ امر ثالث بھی ہو سکتا ہے اور مجموعہ بھی بتاویل مذکور مراد لیا جاسکتا ہے۔ الریاط دارالاسلام کی حفاظت کی خاطر سرحد پر پہرہ دینے کو رباط کہا جاتا ہے۔ یہ جہاد ہے اس کی بہت فضیلت ہے۔ حدیث میں ہے رباط یوم و لیلة خیر من الدنیا و ما فیہا لیکن یہ رباط اور جہاد چند ماہ کا ہوتا ہے، دیگر اوامر و نواہی کی پابندی اور انتظار ہمیشہ پوری عمر رہتا ہے جو نفس پر بہت شاق گذرتا ہے اسی لئے اس کو مکرر لائے۔ جہاد کے لئے تو فساق بھی تیار ہو جاتے ہیں مگر یہاں تو ہر دقت نفس کے لئے جان کنی ہوتی ہے۔ مشہور ہے کہ ایک بزرگ کے نفس نے جہاد کی طرف رغبت اور تمنا کا اظہار کیا ان بزرگ نے فوراً سمجھ لیا کہ اوامر و نواہی اور مجاہدات سے بچنے کے لئے اس کی یہ خواہش ہے تو فرمایا کہ تجھ کو اسی طرح رگڑنا اور پامال کرنا ہے۔ اہل اللہ اپنے نفس کو بالکل اپنے سے جدا کر دیتے ہیں اپنے نفس کے دوائی کو خوب سمجھتے ہیں ہمارے نفوس کا حال تو ہے من تو شدم تو من شدم من تن شدم تو جاں شدم۔ تاکس نگوی بعد از من دیگرم تو دیگرم جیسا ہے۔ بہر حال وقت اور موقع کے لحاظ سے ہر چیز کی اہمیت ہوتی ہے اگر جہاد کا وقت آئے اور دشمن حملہ آور ہو تو اس وقت انتظار الصلوٰۃ اور ماں باپ کی اطاعت وغیرہ سب چیزوں سے افضل اور اہم

فرض جہاد ہی ہوگا۔ بعض حضرات نے اس کو آیتِ کریمہ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا** کی تفسیر قرار دیا ہے، جس کا مطلب یہ ہوگا کہ رباط طوافی مساجد کم تو اس صورت میں رباط اصطلاحی یعنی جہاد مراد نہیں ہوگا، مگر صحیح یہی ہے کہ رباط سے رباط اصطلاحی یعنی رباط فی سبیل اللہ مراد ہے اس صورت میں زیدؑ اس کی طرح ان اعمال کو رباط فی سبیل اللہ کے ساتھ بطور مبالغہ تشبیہ دی گئی ہے۔
(۱۸ از ذوالحجہ ۱۳۶۸ھ)

الدَّرْسُ الْخَامِسُ وَالْعِشْرُونَ

باب استعمال المندیل بعد الوضوء : خرقة ینشف : نشف کے معنی جذب کرنے کے آتے ہیں۔ اس مسئلہ میں کچھ اختلاف ہے کہ غسل اور وضو کے بعد کپڑے یا تولیے جسم کو خشک کرنا کیسا ہے اس سلسلہ میں امام ترمذی رحمہ اللہ نے دو روایتیں پیش کی ہیں مگر دونوں ضعیف ہیں۔ پہلی روایت میں ایک راوی ابو معاذ ضعیف ہے اور دوسری روایت میں رشید بن سعد اور عبد الرحمن بن زیاد بن النعمان فریق دو راوی ضعیف ہیں۔ اس لئے ان روایات سے تمندل کو ثابت کرنا مشکل ہے اسی لئے بعض حضرات تو مطلقاً مکروہ قرار دیتے ہیں اور بعض حضرات وضو میں جائز اور غسل میں مکروہ قرار دیتے ہیں۔ ان حضرات کا کہنا یہ ہے کہ بخاری شریف ص ۳۴ پر حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کی روایت میں ہے ثم اتی بمندیل فلم ینفض بہا اسی صفحہ پر دوسری روایت میں ہے فنا ولتہ خرقة فقال بیدہ ھکذا ولم یردھا ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ خرقة کو آپ نے قبول نہیں فرمایا۔ بخاری شریف کی یہ روایات ترمذی شریف کی روایات سے بہر حال قوی ہیں۔ ان روایات سے ترک تمندل کا ثبوت ہوتا ہے۔ دوسری وجہ ترک تمندل کی یہ بیان کی ہے کہ اس پانی کا آخرت میں وزن کیا جائے گا۔ اس لئے اس کو خشک کرنا اور اثر عبادت کو محو کرنا مناسب نہیں۔ سعید بن مسیب اور زہری کا یہی قول ہے۔ اب علماء کے اس کے اندر مختلف اقوال ہیں ۱ تمندل مستحب ہے ۲ ترک تمندل مستحب ہے ۳ ترک تمندل مکروہ ہے ۴ دونوں مباح ہیں ۵ سردی میں مستحب گرمی میں غیر مستحب ۶ غسل میں مندوب اور وضو میں غیر مندوب ہے۔ مگر چونکہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی اس حدیث کو

حاکم نے اپنے مستدرک میں بھی ذکر کیا اور ابو معاذ کی توثیق بھی کی ہے۔ اس حدیث کے پیش نظر فقہائے احناف قاضی خان، منیۃ المصلیٰ اور شامی نے اس کو مندوب قرار دیا ہے۔ ترکِ تمندل کی مذکورہ روایات میں آپ کا قبول نہ فرمانا عدمِ استحباب کی دلیل نہیں کیونکہ ممکن ہے بغرض تبرید آپ نے قبول نہ کیا ہو۔ نیز ترکِ تمندل کی صورت میں جب اعضائے وضو ہوا سے خشک ہونے لگتے ہیں تو جا بجا پانی چھینے لگتا ہے جو باوقافِ نماز کے خشوع میں مخل ہوتا ہے۔ اس لئے بھی راجح یہی ہے کہ تمندل سے اعضا کو خشک کر لیا جائے۔ تاہم مبالغہ کرنا مناسب نہیں۔ قال حدثنا جریر: اس مقام پر ایک بحث یہ ہے کہ بعض اوقات اُستاذ ایک حدیث بیان کر کے بھول جاتا ہے تو اُستاذ کی تین حالتیں ہیں اگر اُستاذ کہے یرودہ عنی فلان وهو عندی کاذب تو حدیث غیر معتبر ہوگی اور اگر اُستاذ کہے نسیت ولكن هو عندی صادق یا کہے تذکر یا شاگرد پر اعتماد کرتے ہوئے شاگرد سے روایت کرتا ہے تو ان تمام صورتوں میں حدیث معتبر ہوگی اور اگر اُستاذ انکار کرے کہ میں نے یہ روایت تمہارے سامنے بیان نہیں کی اور شاگرد اصرار کر رہا ہے کہ آپ نے یہ روایت بیان کی ہے جیسا کہ امام محمد اور امام ابو یوسف کے درمیان یہی اختلاف ہوا تھا کہ امام محمد کا اصرار تھا کہ آپ نے یہ روایت بیان کی ہے مگر امام ابو یوسف برابر انکار کرتے رہے اس صورت میں بھی روایت کا اعتبار نہ ہوگا، لیکن واقعہ مذکورہ میں حضرات علماء استثنائی طور پر امام محمد کی روایت کا اعتبار کرتے ہیں۔ باب ما یقال بعد الوضوء: احسان فی الوضوء یہ ہے کہ تمام سنن و آداب کی رعایت رکھتے ہوئے وضو کرے۔ اشہد شہادت کا مطلب یہ ہے کہ یہ وضو خالصۃً لوجہ اللہ کیا گیا ہے۔ ثوابِ مبالغہ کا صیغہ ہے توبہ کا مطلب یہ ہے کہ معصیت کو ترک کر دے۔ سابق پر دل سے نادم اور پشیمان ہو۔ بوقتِ توبہ فعل میں مبتلا نہ ہو۔ انسان کا نفس جو گناہوں کا خوگر

۱۔ مستدرک حاکم ص ۱۵۱ میں یہ حدیث اس طرح ہے عن ابی معاذ عن الزہری عن عروۃ عن عائشۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کان لہ خرقة ینشف بہا بعد الوضوء۔ ابو معاذ ہذا ہوا الفضل بن میسرۃ بصری روى عنه یحییٰ بن سعید واثنی علیہ وهو حدیث قد روی عن انس بن مالک وغیرہ ولم یخرجہا۔ حاکم نے اس حدیث کے راوی ابو معاذ کی توثیق بھی کر دی لیکن ان کا نام فضل بن میسرہ بتایا۔ امام ترمذی نے سلیمان بن ارقم نام ذکر کیا ہے ممکن ہے امام ترمذی کو صحیح تحقیق نہ ہوئی ہو اسی وجہ سے غیر یقینی لفظ یقولون کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ (سید شہود حسن غفرلہ)

ہے اس کے لئے توبہ بایں شرائط بہت مشکل ہے اس لئے دُعا کی ضرورت ہے کہ اللہم اجعلنی من التوابین
 اب اگر توبہ کی نسبت اللہ رب العزت کی طرف کی جائے تو اس سے رحمت و مغفرت مراد ہوگی۔ اب جب کہ
 وضو سے طہارت ظاہری اور توبہ سے طہارت باطنی حاصل ہوگئی تو اس کے لئے جنت کے آٹھوں دروازے
 کھل جائیں گے۔ اس پر ایک اشکال تو یہ ہے کہ آٹھوں دروازے کھلنے سے کیا فائدہ، داخل تو بہر حال
 ایک ہی سے ہونا ہے۔ جواب یہ کہ اس میں زیادتی احترام و اکرام ہے۔ دوسرا اشکال یہ کہ ہم تو اس
 وقت دنیا میں مُقید ہیں داخل تو نہیں ہو سکتے اس لئے اس وقت کھلنے سے کیا فائدہ! جواب یہ کہ
 فتح ماضی سے مراد مضارع ہے یعنی تفتح، ماضی کا صیغہ تفتح وقوع کی غرض سے لایا گیا ہے جس طرح
 وَفُتِحَ فِي الصُّورِ میں۔ دوسرا جواب یہ کہ اگر اسی وقت اس کو موت آجائے تو اس کو انتظار کی رحمت نہ
 ہوگی۔ (۱۹ ذوالحجہ ۱۳۶۸ھ)

الدَّرْسُ السَّادِسُ وَالْعِشْرُونَ

قد خولف زید بن حباب : امام ترمذی رحمہ اللہ یہاں سے اس حدیث کی سند پر کلام کر کے حدیث
 کو مضطرب قرار دینا چاہتے ہیں جو بالکل غلط ہے کیونکہ یہ حدیث مسلم شریف ص ۱۲۲ میں اس سند کے
 ساتھ مذکور ہے زید بن الحباب نا معاویۃ بن صالح عن ربیعۃ بن یزید عن ابی ادریس
 الخولانی و ابی عثمان عن جبیر بن نفیر بن مالک الحضرمی عن عقبۃ بن عامر بن عبد اللہ بن عامر
 معاویہ بن صالح کے دو اُستاذ ہیں ایک ربیعہ بن زید جن کی سند عن ابی ادریس الخولانی عن عقبۃ بن
 عامر عن عمرو ہے۔ دوسرے ابو عثمان جن کی سند عن جبیر بن نفیر عن عقبۃ بن عامر عن عمرو
 ہے۔ اب امام ترمذی علیہ الرحمہ نے پہلی سند سے تو عقبہ بن عامر کا واسطہ حذف کر دیا اور دوسری سند کے اندر
 ابو عثمان کا عطف ابو ادریس پر کر کے جبیر بن نفیر اور عقبہ بن عامر کے دونوں واسطے حذف کر دیئے حالانکہ
 ابو عثمان کا عطف ربیعہ بن زید پر ہے مزید برآں اس غلطی کا ذمہ دار زید بن الحباب کو بتا رہے ہیں حالانکہ
 مسلم شریف کی مذکورہ بالا سند زید بن الحباب ہی سے مروی ہے جو بالکل صاف اور بے داغ ہے۔ اب
 لا محالہ بقول امام نووی یہ غلطی خود امام ترمذی علیہ الرحمہ کی ہے یا اُن کے اُستاذ جعفر بن محمد کی ہے —

ولایصحہ یہ اسی وقت کہا جاسکتا ہے جب کہ مسلم شریف اور ابو داؤد کی حدیث سے صرف نظر کر لی جائے، لیکن جب مسلم شریف میں صحیح سند کے ساتھ حدیث موجود ہے تو امام ترمذی کا ولایصحہ کہنا بھی غلط ہے۔ لم یصح عن عمر شیخاً جب مسلم شریف میں عقبہ بن عامر کا واسطہ موجود ہے تو یہ اعتراض بھی غلط ہے۔ — باب الوضوء بالماء: — ہدایک پیمانہ کا نام ہے۔ عرب میں خشک و تر تقریباً سب چیزیں پیمانہ سے رکا کرتی تھیں۔ ایک صاع کے اندر چار ہند ہوتے ہیں اس پر سب کا اتفاق ہے۔ البتہ صاع کی مقدار میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک صاع کی مقدار آٹھ رطل ہے اور ایک رطل آٹھ کا ہوتا ہے اور امام ابو یوسف علیہ الرحمہ کے نزدیک صاع کی مقدار پانچ رطل اور ایک تہائی رطل ہے اس حساب سے مدان کے نزدیک ایک رطل اور ایک تہائی رطل کا ہوا۔ مشہور یہ ہے کہ امام ابو یوسف نے مدینہ منورہ کے پانچ رطل ایک ثلث رطل کو دیکھ کر امام ابو حنیفہ کے مذہب سے رجوع کر لیا تھا، مگر اس واقعہ کی کوئی پختہ سند نہیں اسی وجہ سے علامہ ابن ہمام نے امام ابو یوسف صاحب کے رجوع کا انکار کیا ہے نیز یہ کہ اگر امام ابو یوسف رجوع فرما لیتے تو امام محمد رحمہ اللہ یقیناً اس کا اپنی کتابوں میں ذکر کرتے اب بعض حضرات نے تطبیق یہ دی ہے کہ اہل مدینہ کے رطل کی مقدار زیادہ یعنی تیس استار تھی اور امام ابو حنیفہ کے عراقی رطل کی بیس استار تھی۔ اس حساب سے آٹھ رطل عراقی اور پانچ رطل اور ایک ثلث رطل مدنی دونوں کی مقدار ایک سو ساٹھ استار ہو گئی۔ اس طرح سے دونوں صاعوں کی ایک ہی مقدار ہوتی ہے اس لئے یہ صرف نزاع لفظی ہوا نہ کہ حقیقی۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ آٹھ رطل کے صاع پر نسائی شریف کی اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں عن موسیٰ الجہنی قال اُتی مجاہد بقدر ح حرزۃ ثانیۃ ارطال فقال حدثتني عائشة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يغتسل بمثل هذا امام طحاوی نے شرح معانی الآثار میں بھی آٹھ رطل کی روایت نقل کی ہے۔ دوسرا مسئلہ تعیین و توقیت کا ہے توائمہ مذاہب میں سب کا اس پر اتفاق ہے کہ بغیر اسراف و تقتیر کے حسب ضرورت کمی زیادتی کر سکتا ہے۔ چنانچہ نسائی شریف ص ۱۰ پر امام نسائی نے ترجمہ قائم کیا ہے باب ذکر الدلالة علی انه لا توقیت فی ذلک اس کے بعد حدیث نقل کی ہے عن عائشة قالت کنت اغتسل انا و رسول الله صلى الله عليه وسلم من اناء واحد وهو قدر الفرق چونکہ اس آخری جملہ قدر الفرق سے صرف تخمین اور انداز

ہے جس سے معلوم ہوا کہ اس میں توقيت ضروری نہیں۔ فرق ایک ہیما نہ ہے جو سولہ رطل کا ہوتا ہے۔

باب کراہیۃ الاسراف فی الوضوء: اگر پانی کی مقدار اتنی ہے کہ ایک ایک مرتبہ اعضاء وضو کو دھویا جاسکتا ہے تو تیمم جائز نہیں اس لئے کہ غسل مرتہ مرتہ جو فرض ہے اس کی ادائے کی مستحق ہو سکتی ہے

ہاں اگر اصل فرض مرتہ مرتہ بھی ادا نہ ہو سکے تو تیمم جائز ہوگا۔ وَلِهَٰذَا ذَلِكُمْ يَكُونُ مَأْخُذًا مِنْ جَسَدِ الْمَعْنَى شِدَّةِ غَمٍّ كِي وَجْهٍ سَيِّئٍ هُونِ كِي آتِي هِي۔ يِهَ اسْمٌ مَصْدَرٌ هِي مَعْنَى فِي اسْمِ فَاعِلٍ كِي يَعْنِي لَوْ كُوْنِ كِي طَهَارَتٍ

اور وضو میں دسوسہ ڈال کر ان کو متخیر کر دیتا ہے۔ فَاتَّقُوا دَسُوسَ الْمَاءِ اِمَامُ تَرْذِي عَلَيْهِ الرَّحْمَةُ اس جملہ سے ترجمہ الباب کو اس طرح ثابت کر رہے ہیں کہ جب دسوسہ کے لئے اپنے دسوسہ میں اگر اسراف فی المار کی اجازت

نہیں اور فاتقوا دسوسہ الماء کہہ کر دسوسہ کو دسوسہ کی طرف ترک التفات کا حکم دیا گیا تو غیر دسوسہ کے لئے اسراف فی المار بدرجہ اولی ناجائز ہوگا۔ اس طرح حدیث بطریق دلالت النفس ترجمہ الباب کے

مطابق ہو گئی۔ باقی اگر کسی کو اتفاقاً طور پر عدد غسل میں شک ہو گیا تو وہ اپنے انداز کے مطابق عدد غسل کی تکمیل کر سکتا ہے۔ چنانچہ رد المحتار ص ۱۱۸ میں ہے قَوْلُهُ لَطْمَانِيْنَةُ الْقَلْبِ لِأَنَّهُ أَمْرٌ بِرُكٍّ مَا

يُرِيْبُهُ إِلَى مَا لَا يُرِيْبُهُ وَيُلْبِغِي أَنْ يَقِيْدَ هَذَا بِغَيْرِ الْمَوْسُوسِ أَمَا هُوَ فَيُلْزِمُهُ قَطْعُ مَادَّةِ الْوَسْوَاسِ عَنْهُ وَعَدَمُ التَّفَاتِهِ إِلَى التَّشْكِيكِ لِأَنَّهُ فَعَلَ الشَّيْطَانُ وَقَدْ أَمَرْنَا بِمَعَادَاتِهِ وَمُخَالَفَتِهِ وَ

يُؤَيِّدُهُ مَا سَنَدُ كَرَاهَةِ قَبِيلِ فَرُوضِ الْغُسْلِ عَنِ التَّاتَارِ خَانِيَّةٍ أَنَّهُ لَوْ شَكَّ فِي بَعْضِ وَضُوئِهِ إِعَادَهُ إِلَّا إِذَا كَانَ بَعْدَ الْفَرَاغِ مِنْهُ أَوْ كَانَ الشَّكُّ عَادَةً لَهُ فَانَّهُ لَا يَعِيدُهُ وَلَوْ قَبْلَ الْفَرَاغِ قَطْعًا

لِلْوَسْوَاسَةِ عَنْهُ

(۲۱ ذوالحجہ ۱۳۲۸ھ)

الدَّرْسُ السَّابِعُ وَالْعِشْرُونَ

باب الوضوء لكل صلوة: آیت وضو اِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ کے اندر چونکہ حدیث کی کوئی قید

نہیں لگائی گئی جس سے بظاہر یہ مفہوم ہوتا ہے کہ صرف قیام الی الصلوة ہی موجب للوضوء ہے جیسا کہ داؤد ظاہری اور بعض صحابہ کا مذہب ہے لیکن جمہور کا مذہب یہ ہے کہ قیام الی الصلوة مقید بقید المحدث ہے یعنی

اگر حدیث ہو تو قیام الی الصلوة کے وقت وضو واجب ہوگا ورنہ نہیں۔ اب ایک جماعت تو یہ کہتی ہے کہ کلام قیام

إلى الصلوة وجب الوضوء كما حكم پہلے تھا بعد میں منسوخ ہو گیا جیسا کہ ابوداؤد شریف ص ۱ میں ہے۔ ان
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امر بالوضوء لكل صلوة طاهرا او غیر طاهرا فلما شق ذلك
علیه امر بالسواك لكل صلوة۔ مگر اس حدیث کو ناسخ کہنے پر ایک اعتراض تو یہ ہوتا ہے کہ خبر واحد
کو ناسخ قرار دینا خلاف اصول ہے۔ دوسرے یہ کہ منطوق حدیث اس پر صاف دلالت کر رہا ہے کہ یہ حکم
آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے خاص تھا اور پھر مسواک کا حکم جو اس کے قائم مقام کیا گیا اس کا وجوب بھی
اُس ہی کے ساتھ مخصوص تھا۔ اس لئے اس حدیث کو ناسخ قرار دینا درست نہیں۔ لہذا دوسرا صحیح جواب یہ
ہے کہ آپ کے زمانہ سے لے کر اب تک تو اتر عملی اس پر ہے کہ موجب للوضوء قیام الی الصلوة بقید الحدیث ہے اور
اس تو اتر کی بنیاد فتح مکہ کے موقع پر خود سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک وضو سے پانچ نمازوں کا ادا کرنا پھر
حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے استفسار پر فرمانا کہ عمدًا صنعتہ یا عمر (ترمذی ص ۱۰۱، ابوداؤد ص ۱۱۱) اب
آپ کا یہ عمل صاف طور پر آیت قرآنی کی تفسیر کر رہا ہے کہ قیام الی الصلوة مقید بقید الحدیث ہے پھر
اسی وقت سے پوری اُمت کا بھی علی وجہ التواتر یہی عمل رہا۔ اس طرح خبر واحد سے آیت کا نسخ لازم
نہیں آتا۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ آیت میں مطلق قیام الی الصلوة مراد نہیں ہے بلکہ قیام من النوم
مراد ہے اور ظاہر ہے کہ قیام من النوم کے وقت انسان مُحدث ہوتا ہے جیسا کہ امام نسائی نے اس آیت
کی نادرل میں اذا استيقظ احدکم الحدیث کو ذکر کیا ہے۔ چونکہ جواب وہ ہے جو امام نووی و دیگر اکثر علماء
نے دیا ہے کہ اگرچہ بظاہر قیام الی الصلوة مطلق ہے مگر آیت کے آخر میں وَلَٰكِنْ يَّرِيدُ يُطَهِّرَكُمْ كَاثِرِيهِ
صاف بتلا رہا ہے کہ قیام الی الصلوة مقید بقید الحدیث ہے جس طرح وَأَجَلْ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ کے اندر قرینہ کی
وجہ سے قید نکل کر نو ترک کر دیا گیا ہے۔ ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ آیت میں جو حصر ہے وہ اضافی ہے یعنی
اس بات پر تنبیہ کرنا ہے کہ وضو کی فرضیت نماز کے علاوہ اور کاموں مثلاً کھانا کھانے وغیرہ کے لئے نہیں
ہے بلکہ صرف قیام الی الصلوة اور مافی معناه کے لئے ہے جیسا کہ ترمذی شریف ص ۱ پر ہے ان رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم خرج من الخلاء فقرب اليه طعام فقالوا الا نأتيك بوضوء قال انما امرت بالوضوء
اذا قمت الى الصلوة۔ عن الافريقی وهو اسناد ضعیف، افریقیہ عراق کے اندر ایک شہر کا نام ہے اس
اسناد میں چونکہ افریقی ضعیف ہے اس لئے یہ روایت ضعیف ہے۔ اہل حجاز کو مغربی اور اہل عراق کو مشرقی

کہا جاتا ہے چونکہ بنو اُمیہ جن کے معین اہل عراق بھی تھے ان کے مظالم کی وجہ سے اہل حجاز کے اندران کی طرف سے نفرت بیٹھ گئی تھی اس لئے ہشام بن عروہ جو کہ مدنی ہیں ان کے سامنے جب اس روایت کو پیش کیا گیا تو انھوں نے اسی تذکر کے جذبہ کے تحت فرمایا کہ ہذا السناد مشرقی — باب ماجاء

انہ یصلی الصلوات بوضوء واحد : روایات سابقہ سے چونکہ وضوء لکل صلوة ثابت ہو رہا تھا اس لئے مصنف اس باب میں آپ کے فعل سے ایک وضوء سے چند نمازوں کی ادائے گی کو ثابت کر رہے ہیں، مگر اس حدیث میں اشکال یہ ہے کہ فتح مکہ سے قبل غزوہ خندق میں حضرت عمرؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک وضوء سے چند نمازیں ادا کرتے ہوئے دیکھ چکے تھے پھر کیوں تعجب کیا۔ اس کا جواب تو یہ ہے کہ ممکن ہے غزوہ خندق کا واقعہ یاد نہ رہا ہو یا پھر دونوں فعلوں کے مجموعہ پر تعجب کیا۔ تیسرا جواب یہ کہ غزوہ خندق میں تو صرف تین فضاء نمازیں ایک ہی وقت میں پڑھی تھیں مگر فتح مکہ کے موقع پر پانچ نمازیں اپنے اپنے وقت میں ایک ہی وضوء سے پڑھیں۔ فی الواقع ایسا آپ نے اس سے پہلے کبھی نہیں کیا تھا۔ نیز اتنے طویل وقت تک بقائے وضوء بھی تعجب خیز امر تھا اس لئے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ان دونوں باتوں پر تعجب بجا ہے — باب وضوء الرجل والمرءة من اناء واحد : اس مسئلہ کی آٹھ صورتیں ہیں۔

مرد کا فضل مرد کے لئے، عورت کا عورت کے لئے، عورت کا مرد کے لئے، مرد کا عورت کے لئے، ہر صورت کے اندر یاد دونوں ساتھ ساتھ استعمال کریں گے یا علی التعاقب۔ جمہور علمائے اُمت ان آٹھوں صورتوں کے جواز کے قائل ہیں۔ امام احمد کی بھی ایک روایت یہی ہے مگر امام احمد اور اسحاق بن راہویہ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ عورت اگر تنہائی میں استعمال کرے تو مرد کے لئے اس کے فضل سے غسل اور وضوء ناجائز ہے۔ دلیل میں حکم بن عمرو کی روایت ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی ان یتوضأ الرجل بفضل ضوء المرأة (بوداؤد ص ۱۸) پیش کرتے ہیں۔ جمہور علماء اس کا ایک جواب تو یہ دیتے ہیں کہ یہ روایت ضعیف ہے دوسرے یہ کہ یہی تنزیہ کے لئے ہے کیونکہ عورتوں پر عدم تطہیف کا غلبہ ہے اس لئے تنہائی میں خوب بے لگام ہو کر پانی کو خراب کریں گی۔ برخلاف ساتھ کے کہ اولاً تو اس صورت میں خود بھی احتیاط کریں گی دوسرے یہ کہ مرد بھی روک تھام کر سکتا ہے۔ نیز یہ کہ ترمذی میں آگے باب الرخصة فی ذلک کے تحت جو روایت عبد اللہ بن عباس سے مروی ہے کہ اغتسل بعض ائمة ابا النبی صلی اللہ علیہ وسلم

فی جفنة فاراد رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يتوضأ منه فقالت يا رسول الله انى كنت جنباً فقال ان الماء لا يجنب یہ حدیث بالکل صحیح ہے نیز مسلم شریف ص ۱۴۹ میں حدیث ہے کہ ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يغتسل بفضل ميمونة۔ یہ روایات حکم کی روایت سے بہت زیادہ قوی ہیں۔ اس لئے دونوں کا فضل وضو دونوں کے لئے جائز ہے۔ باقی حمید حمیری کی روایت جو ابوداؤد ص ۱ پر ہے کہ نبھی رسول الله صلى الله عليه وسلم ان تغتسل المرأة بفضل الرجل او يغتسل الرجل بفضل المرأة۔ یہ امام احمد و اسحاق کی دلیل اس لئے نہیں بن سکتی کہ اس میں عورت کے لئے فضل رجل کے استعمال کی بھی نہی ہے حالانکہ یہ بالاتفاق جائز ہے۔ باقی ساتھ ساتھ غسل اور وضو کی روایات ترمذی کی حدیث باب اور بخاری شریف ص ۱۴۹، ۱۴۸ اور ابوداؤد ص ۱ پر ملاحظہ کر لیں۔ واضح رہے کہ پردہ اور حجاب کے قرینہ کے پیش نظر ایک ہی برتن سے ساتھ ساتھ غسل کرنے کی روایات کے اندر زوجین ہی مراد ہیں۔ جہاں تک نامحرم کے فضل طہور کے استعمال کا تعلق ہے تو سور کی طرح منطہ شہوت کی بنا پر یقیناً مکروہ ہے۔ (۲۲/ ذوالحجہ ۱۳۶۸ھ)

الدَّرْسُ الثَّامِنُ وَالْعِشْرُونَ

باب ماجاء ان الماء لا ينجسه شيء: پانی کے مسئلہ میں اس پر سب کا اتفاق ہے کہ اگر وقوع نجاست سے پانی کی طبیعت یعنی رقت و سیلان میں تبدیلی آگئی تو پانی نجس ہو جائے گا، اگر رقت و سیلان بدستور باقی ہے تو اصحابِ ظواہر کے نزدیک نجس نہ ہوگا۔ اب اگر وقوع نجاست سے رقت و سیلان باقی رہتے ہوئے پانی کے اوصاف ثلاثہ (رنگ، بو، مزہ) میں تبدیلی آگئی تو امام مالک کے نزدیک پانی نجس ہو جائے گا ورنہ نہیں احناف و شوافع کہتے ہیں کہ اگر مار جاری یا مارا کہ کثیر ہے تو نجس نہ ہوگا اور اگر قلیل ہے تو چاہے اوصاف ثلاثہ میں سے کسی بھی وصف میں تبدیلی نہ آئی ہو پھر بھی وہ نجس ہو جائے گا۔ امام احمد کی ایک روایت امام مالک کے اور ایک ہمارے مطابق ہے۔ پھر احناف و شوافع کے درمیان کثیر و قلیل کی تحدید میں اختلاف ہو گیا۔ امام شافعی کے نزدیک مقدار قلتیں کثیر اس سے کم قلیل ہے۔ امام عظیم کا مشہور مذہب عشر فی عشر ہے مگر بعد التفتیش یہ معلوم ہوا کہ امام عظیم علیہ الرحمہ اس کو رائے مبتلا رہے

کے سپرد کرتے ہیں اور عشر فی عشر کی حقیقت صرف یہ ہے کہ امام محمد علیہ الرحمہ سے جب ان کے شاگرد نے مار کثیر کی مقدار کے متعلق سوال کیا تو انھوں نے فرمایا کصحن مسجدی ھذا۔ اب جب مسجد کے صحن کی پیمائش کی گئی تو وہ عشر فی عشر نکلا۔ سہولت عامہ کی غرض سے امام محمد رحمۃ اللہ کے اسی فتویٰ پر علمائے احناف کا فتویٰ اور عمل ہے۔ دوسری روایت امام ابو حنیفہ علیہ الرحمہ کی یہ ہے کہ پانی کی ایک جانب حرکت سے دوسری جانب حرکت ہو جائے تو قلیل ورنہ کثیر۔ اب حرکت کے اندر تین قول ہیں حرکت بالید، حرکت بالوضو، حرکت بالاعتساف۔ امام کرخی وغیرہ حضرات تو حرکت اغتسال کو ترجیح دیتے ہیں اور صاحب محیط کے نزدیک حرکت وضو رائج ہے۔ اسی پر علامہ ابن عابدین نے رد المحتار ص ۱۴۱ میں فتویٰ دیا ہے۔ صاحب شرح وقایہ نے عشر فی عشر پر کنویں کے مسئلہ سے استدلال کیا ہے، اس کو بحر الرائق نے رد کر دیا ہے۔ اس لئے اب عشر فی عشر کی بنیاد صرف امام محمد علیہ الرحمہ کا فتویٰ ہے۔ اگرچہ خود امام محمد صاحب نے اس سے رجوع کر لیا تھا جیسا کہ رد المحتار ص ۱۴۱ میں ہے، تاہم بعد والے علماء نے سہولت عامہ کی غرض سے اسی کو اختیار کر لیا۔ بہر حال اس باب کی حدیث الماء طہور لا ینجس شئاً اصحاب ظواہر کا مستدل ہے۔ امام مالک علیہ الرحمہ اپنے مذہب احد اوصافہ الثلاثہ کے تغیر پر ابن ماجہ ص ۲۴ میں جو اس حدیث میں الا ما غلب علیٰ مریحہ وطعمہ ولونہ کی زیادتی ہے اس سے استدلال کرتے ہیں۔ یہ حدیث بر بضاۃ کے متعلق ہے۔ مدینہ منورہ کے علاقہ میں تیرہ پانی کے سات کنویں تھے ان میں سے بر رومہ کا پانی سب سے زیادہ شیریں تھا اور آج تک ویسا ہی ہے اس کنویں کو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ترغیب دلانے پر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے ایک یہودی سے خرید کر مسلمانوں کے لئے وقف کر دیا تھا۔ بر اریس اس کو بر خاتم بھی کہتے ہیں کیونکہ اس میں حضرت عثمان کے ہاتھ سے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی انگشتی گر گئی تھی۔ بر حار، بر سہن، بر عرس، بر بضاۃ، بر بضاۃ چونکہ سب سے قریب تھا اس لئے اسی کا پانی زیادہ تر استعمال میں آتا تھا۔ چنانچہ ابوداؤد ص ۹۱ میں ایک روایت کے الفاظ ہیں انتوضاً دوسری روایت میں ہے یستقی لک یعنی آپ کو بر بضاۃ کا پانی پلایا جاتا ہے متن سے مراد انسانی نجاست ہے۔ واضح رہے کہ اس حدیث کو اور قلتین والی حدیث کو نہ توشیحین نے ذکر کیا اور نہ امام ترمذی نے ان کی تصحیح کی۔

الدَّرْسُ التَّاسِعُ وَالْعِشْرُونَ

ان الماء طهور لا ینجسہ شیء ای هذا الماء الذی تسئلونہ لا ینجسہ شیء: مطلب یہ کہ الف لام عہد خارجی کا ہے، مگر ابن ماجہ ص ۳ کی روایت میں سوال مذکور نہیں، جس سے یہ دھوکہ ہوتا ہے کہ الف لام استغراق یا جنس کا ہے حالانکہ ایسا نہیں۔ اسی طرح ابن ماجہ میں حیاض بین المکۃ والمدینۃ کے متعلق دو روایتیں ذکر کی گئی ہیں تو ان میں بھی مخصوص پانی مراد لیا جائے گا۔ اس لئے اصحاب ظواہر اور امام مالک کا اس مختصر روایت سے تمام پانیوں کی طہارت پر استدلال درست نہیں کیونکہ قرینہ سوال اس کی دلیل ہے کہ مخصوص پانی مراد ہے۔ نیز یہ کہ ابن ماجہ کی اس مختصر روایت میں رشید بن سعد ہیں جو ضعیف ہیں اس لئے روایت بھی ضعیف ہوگی۔ امام احمد نے اگرچہ اس کی تصحیح کی ہے، مگر ابن بطلال وغیرہ دیگر محدثین نے اس روایت کی تضعیف کی ہے شیخین نے بھی اس کی تخریج نہیں کی۔ علاوہ ازیں اس کی سند میں بھی اضطراب ہے۔ اس کے اندر عبید اللہ جو راوی ہیں ان کے نام اور ولدیت کے متعلق پانچ قول ہیں، عبید اللہ بن عبد اللہ بن رافع بن خدیج، عبید اللہ بن عبد الرحمن بن رافع بن خدیج، عبید اللہ بن عبد الرحمن بن رافع بن خدیج، اب بعضوں نے یہ کہا ہے کہ عبید اللہ اور عبد اللہ دو الگ الگ شخصیتیں ہیں، بعضوں نے کہا کہ ایک ہی شخصیت ہے۔ دونوں صورتوں میں تقریب التہذیب میں حافظ ابن حجر عسقلانی نے مستور الحال کہا ہے۔ ظاہر ہے کہ جب یہی بات محقق نہیں کہ یہ ایک شخصیت ہیں یا دو تو ان کے حالات کا صحیح علم کیسے ہو سکتا ہے۔ چونکہ قول عبید اللہ بن عبد الرحمن، پانچواں قول عبد الرحمن بن رافع بن خدیج۔ ابن مندہ نے عبید اللہ بن عبد اللہ بن رافع بن خدیج کو مجہول کہا ہے۔ پھر اس روایت کے اکثر راوی مستور الحال اور ولید بن کثیر خارجی ہے، اگرچہ محدثین ان کی حدیث کو قبول کر لیتے ہیں۔ بہر حال اس حدیث کی سند میں اضطراب اور ضعف ماننا پڑے گا، جہاں تک متن حدیث کا تعلق ہے تو اولاً تو ہم عرض کر چکے ہیں کہ اس میں الف لام عہد خارجی کا ہے اس لئے اس کا حکم تمام پانیوں کو عام نہیں ہے۔ ثانیاً یہ کہ اس کے پانی سے بہت سے باغوں کو سیراب کیا جاتا تھا اس لئے یہ مارجاری کے حکم میں ہونے کی وجہ سے نجس نہ ہوتا تھا۔ شوافع کے نزدیک بھی قلتین سے زیادہ ہونے کی وجہ سے یہ مارجاری ہے اس لئے

ابوداؤد نے احناف و شوافع دونوں ہی کی تردید شروع کر دی، چنانچہ فرماتے ہیں کہ میں نے قتیبہ بن سعید سے سنا کہ وہ کہتے تھے میں نے بربضاعہ کے قیم سے اس کی گہرائی کے متعلق سوال کیا تو اس نے بتلایا کہ زیادہ سے زیادہ ناف تک اور کم سے کم عورت تک اس میں پانی ہوتا ہے۔ مطلب یہ کہ کنویں کی گہرائی کچھ زیادہ نہیں ہے، پھر ابوداؤد فرماتے ہیں کہ میں نے اپنی چار کنویں پر پھیل کر جب ناپا تو اس کی چوڑائی پچھ ذراع نکلی۔ پھر فرماتے ہیں کہ میں نے باغ والے سے پوچھا کہ قدیم بناء میں اب تک کوئی تغیر تو نہیں ہوا، تو اس نے جواب دیا کہ کوئی تغیر نہیں ہوا۔ پھر فرماتے ہیں کہ میں نے اس میں پانی کو متغیر اللون دیکھا۔ ابوداؤد کا منشاء اس تقریر سے یہ ہے کہ بربضاعہ اپنی چوڑائی اور گہرائی کے لحاظ سے احناف و شوافع دونوں میں سے کسی کے مذہب پر مار کثیر کے حکم میں نہیں آتا۔ مطلب یہ ہے کہ جب اتنا مختصر سا کنواں وقوعِ نجاست سے نجس نہیں ہوا تو امام مالک اور اصحابِ ظواہر کے مذہب کو صحیح ماننا پڑے گا، لیکن ابوداؤد کی یہ سب باتیں محلِ نظر ہیں کیونکہ حضراتِ محدثین جب حدیثِ مرسل کو قابلِ احتجاج نہیں مانتے تو یہاں تو قیم سے لے کر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ تک کی ساری سند محذوف ہے، تو قیم کا یہ بے سند قول کس طرح قابلِ حجت ہو سکتا ہے۔ پھر سوال یہ کہ یہ قیم ثقہ تھا یا غیر ثقہ اس کا نام، کنیت، ولایت وغیرہ سب مجہول ہے نیز یہ کہ اس قسم کے ملازمِ دربان یا محافظ بہت کم پڑھے لکھے ہوتے ہیں، ان کو تاریخی حقائق سے کیا دلچسپی، سوال کرنے پر اپنے عقل و قیاس سے جواب دے دیتے ہیں۔ ایسی شخصیت کی بے سند بات کو سند بنا کر احناف و شوافع کے مقابلہ میں پیش کیا جائے یہ کہاں کا انصاف ہے۔ پھر یہ کہ یہ واقعہ زمانہ نبوت سے تقریباً ڈھائی سو سال کے بعد کا ہے، اتنے طویل عرصہ میں بہت کچھ تغیرات ہو جاتے ہیں خصوصاً جب کہ بناءِ خام اور کچی ہو نیز یہ کہ پانی کو جب متغیر اللون دیکھا تو الا صاغیر لونہ اور طعمہ اور یحذے سے بربضاعہ کے پانی کے متعلق استدلال غلط ہو جاتا ہے۔ رہا مساحت کا معاملہ اگر اس کو تسلیم بھی کر لیا جائے تو نفی پر شہادت اصولاً غلط ہے۔ باقی کنویں کے جاری ہونے کی صورت اس طرح ممکن ہے کہ سوتوں سے جتنا پانی روزانہ نکلتا ہے وہ روزانہ سب کھینچ کر نکال دیا جاتا تھا ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں اس کو مار جاری کا حکم دیا جائے گا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ سوال کا مقصد یہ نہیں کہ حیض کے کُر صف کتوں کے گوشت اور پاخانہ وغیرہ نجاستیں فی الحال کنویں میں پڑی ہیں اس کے باوجود

آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم جیسی لطیف الطبع شخصیت اس کو وضو اور پینے کے لئے استعمال کریں یہ قطعاً ناممکن ہے اور جواب میں ارشاد فرمائیں کہ ان الماء طہور لاینجسہ شئی حالانکہ یہ مشاہدہ ہے کہ ایک چوہا اگر کنویں میں سڑ جائے تو پورا پانی متعفن ہو جاتا ہے اور یہاں اتنی سجاستوں کے باوجود نہ کسی قسم کا تعفن ہے نہ لون و طعم میں کوئی تبدیلی یہ فہم سے بالاتر ہے۔ اس لئے لامحالہ سوال کی اس طرح توجیہ کرنی پڑے گی کہ کنویں کی صفائی سے قبل یہ سب چیزیں اس میں ڈالی جاتی تھیں، مگر صفائی کے وقت کنویں سے یہ تمام گندگیوں نکال کر اس کا گندہ پانی بھی نکال دیا گیا تاہم اس کی دیواروں اور اندر کی کچھر کی دھلائی نہ ہو سکنے کی وجہ سے صحابہ کرام کو یہ شبہ ہوا کہ آئندہ جتنا پانی آئے گا وہ سب دیواروں سے اور کچھر سے لگ کر ناپاک تو نہیں ہو جائے گا۔ اس شبہ کے ازالہ کی غرض سے آپ نے ان الماء طہور لاینجسہ شئی ارشاد فرمایا۔ مطلب یہ ہے کہ کنویں کی طہارت قیاسی نہیں بلکہ استحسانی ہے۔ ایک جواب یہ بھی دیا جاتا ہے کہ یہ کنواں نشیب میں واقع تھا، برسات میں سیلاب اس پر سے گزرتا تھا، کچھ نجاستیں سیلاب میں آتیں کچھ لوگ بھی ڈال دیتے تھے یہ سبھی سیلاب میں بہہ جاتی تھیں۔ انقطاع سیلاب پر پھر کنویں کا پانی استعمال کیا جاتا تھا۔ اس پر صحابہ نے سوال کیا کہ کنویں کا پانی اس صورت میں نجس تو نہیں ہو گیا تو جواباً آپ نے ان الماء طہور لاینجسہ شئی ارشاد فرمایا۔

(۲۳ ردوالمحجہ ۱۳۶۸ھ)

الدَّرْسُ الثَّلَاثُونَ

باب منہ آخر: یہ باب امام شافعی اور اس سے پہلا مالکیہ کے اور اس کے بعد والاباب احناف کے مذہب کے مطابق ہے۔ حضرات شوافع کے نزدیک چونکہ پانی بقدر قلتین کثیر ہے جس کی سند میں حدیث قلتین کو پیش کرتے ہیں۔ اس کے جواب میں احناف تین طرح سے اعتذار پیش کرتے ہیں اول یہ کہ اس کی سند میں اضطراب ہے اس لئے کہ اس میں عبید اللہ راوی کے نام میں بہت اختلاف ہے، چنانچہ ابوداؤد ص ۹ میں عبید اللہ اور عبد اللہ دونوں نسخے ہیں، داؤد قطنی اور نسائی میں بھی دونوں نسخے ہیں ہاں ہر مستور الحال ہیں یعنی ان کی ثقاہت اور عدم ثقاہت کا حال کچھ معلوم نہیں۔ علاوہ ازیں اس حدیث کے تین اور راوی مستکلم فیہ ہیں۔ ولید بن کثیر خارجی، محمد بن اسحاق مدلس یعنی ان کا معنعن غیر معتبر مسند معتبر ہے۔ محمد بن جعفر

ابن الزبیر کے متعلق ابوداؤد میں ہے کہ عثمان اور حسن بن علی محمد بن عباد بن جعفر نے نقل کرتے ہیں۔ اب ان دونوں کو اگر عبداللہ اور عبید اللہ دو میں ضرب دیا جائے تو چار سندیں ہو جاتی ہیں۔ محمد بن جعفر بن الزبیر عن عبید اللہ۔ محمد بن جعفر بن الزبیر عن عبداللہ۔ محمد بن عباد بن جعفر بن الزبیر عن عبداللہ۔ اب ابوداؤد کی ترجیح و تصویب میں بھی دو نسخے ہیں، ایک نسخے کی بنا پر محمد بن عباد اور دوسرے نسخے کی بنا پر محمد بن جعفر صحیح ہوتا ہے۔ اس لئے ابوداؤد کی یہ ترجیح اور تصویب بھی مبہم ہو گئی۔ حافظ ابن حجر عسقلانی کی تحقیق یہ ہے کہ پہلی اور چوتھی دو سندیں صحیح ہیں دوسری تیسری دونوں وہم ہیں، مگر اس میں بھی اشکال یہ ہے کہ محمد بن جعفر کی شخصیت تو متعین ہے مگر محمد بن عباد کون ہیں، یہ مجہول ہیں۔ اس لئے ان کی تعیین و تشخیص لازم ہے۔ دوسری بات یہ کہ اس حدیث کو عاصم بن منذر سے حماد بن سلمہ اور حماد بن زید دونوں نے روایت کیا ہے۔ حماد بن سلمہ مرفوعاً اور حماد بن زید موقوفاً روایت کرتے ہیں۔ ابوداؤد نے اگرچہ ترجیح نہیں دی مگر داقطنی نے روایت موقوفہ کو ترجیح دی ہے جس کا یہ مطلب کہ قول صحابی ہے بہر حال انھیں اختلافات اور اضطرابات کی وجہ سے نہ حضرات شیخین نے اس کی تخریج کی نہ ہی امام ترمذی نے اس کی تصحیح و تحسین کی۔ اب باوجود ان تمام کمزوریوں کے بعض حضرات محدثین کا اس کو علی شرط الشیخین، علی شرط مسلم کہہ کر تصحیح کرنا انتہائی تعجب خیز اور حیرت انگیز امر ہے۔ دوسرا اضطراب متن میں ہے کسی روایت میں قلتین کسی میں ثلاثاً، کسی میں اربعاً حتیٰ کہ اربعین قلة تک کے الفاظ ہیں۔ ان میں کس کو کس دلیل سے ترجیح دی جائے گی۔ نیز لم یحمل الخبث اور لم ینجس دونوں لفظ منقول ہیں۔ لم یحمل الخبث کا ایک مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ دو قلعہ پانی نجاست کا تحمل نہیں کر سکتا یعنی نجس ہو جائے گا۔ دوسرا مطلب یہ کہ نجاست کو اپنے اوپر غالب نہ ہونے دے گا بلکہ اندر ہلاک کر دے گا یعنی نجس نہ ہوگا۔ عین ممکن ہے کہ روایت کے الفاظ لم یحمل الخبث ہوں اور پہلا مطلب مراد ہو مگر راوی نے دوسرا مطلب مراد لے کر اس کو روایت بالمعنی کے طور پر لم ینجس کہہ دیا ہو۔ وجہ اس کی یہ ہے

لہ فالعجب من الذین یحکمون علی هذا الحدیث بالصحة من المحدثین کیف یحکمون

علیہ بكونہ صحیحاً علی خلاف اصولہم فان الصحة درجۃ رفیعة لا یبلغها الا بعد

تحقق جمیع اجزاء ہا و شروط ہا۔ (بذل المجہود ص ۳۲)

کہ دو قلم پانی فی الواقع اپنے اندر نجاست کو ہلاک کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ تیسرا اضطراب معنوی ہے کہ قلم کے معنی اور اس کی مقدار متعین کی جائے۔ قلم کے معنی پہاڑ کی چوٹی ہر چیز کا بالائی حصہ، کوہان، بڑا گھڑا، چھوٹا گھڑا، خابہ وغیرہ آتے ہیں۔ اب اگر ترجیح بلامرجح کے طور پر خابہ مراد لے لی جائے تو اس کی مقدار کو متعین کرنا ضروری ہے۔ یہ کہنا کہ خابہ یعنی مکے سے وہ شکار مراد ہے جس میں سورطل پانی آتا ہو تو اس کی کیا دلیل ہے۔ اسی طرح امام ترمذی کا پانچ مشک کہنا یہ بھی محتاج دلیل اور محتاج تعیین ہے کہ پانچ مشکیں کس سائز اور کس مقدار کی مراد ہیں بعضوں نے قلال بجز مراد لئے ہیں، مگر یہ بھی محتاج دلیل ہے۔ خلاصہ یہ کہ جس حدیث میں اس قدر کمزوریاں اور اضطرابات ہوں اس کو معرض استدلال میں پیش کرنا کہاں کا انصاف ہے۔ اسی وجہ سے علامہ ابن قیم نے لکھا ہے کہ حدیث قلتین سے احتجاج پندرہ چیزوں کے ثبوت پر موقوف ہے جن کا ثابت کرنا بہت مشکل ہے۔ علاوہ ازیں اس حدیث کا تعلق عموم بلوی سے ہے باوجود اس کے صحابہ میں سے صرف عبداللہ بن عمرؓ اور ان کے تلامذہ میں سے صرف عبید اللہ اور عبداللہ ہی روایت کرتے ہیں باقی نافع، سالم، ایوب، سعید بن جبیر وغیرہ جو تلامیذ ہیں ان میں سے کوئی بھی اس کو روایت نہیں کرتا۔ یہ امر یقیناً روایت میں قدرح پیدا کرتا ہے۔ بایں ہمہ یہ حدیث احادیث صحیحہ کے معارض ہے جیسا کہ اگلے باب میں انشاء اللہ بیان کیا جائے گا۔ بہر حال حدیث قلتین ضعیف ہے خود شوافع میں سے امام غزالی نے، ابن عبد البر، قاضی اسمعیل بن اسحاق، ابن العربی، علی بن المدینی، حافظ

لہ قال ابن القیم فی تہذیبہ الاحتجاج بحديث القلتین مبنی علی ثبوت عدة مقامات الاول صحة سندہ الثاني ثبوت وصلہ وان اسالہ غیر قادر الثالث ثبوت رفعہ وان وقف من وقفہ لیس بعللہ الرابع ان الاضطراب الذی وقع فی سندہ لا یوہنہ الخامس ان القلتین مقدار تان بقلال ہجر السادس ان قلال ہجر متساویۃ المقدار لیس فیہا کبار وصغار السابع ان القلہ مقدرة بقربین ہجارتین وان قرب الحجاز لا یتفاوت الثامن ان المفہوم حجة التاسع انہ مقدم علی العموم العاشر انہ مقدم علی القیاس الحلی العادی عشر ان المفہوم عام فی سائر صور المسکون الثانی عشر ان ذکر العدد خرج مخرج التحدید والتقیید الثالث عشر الجواب عن المعارض ومن جعلہما خصماۃ سطل احتاج الی مقام رابع عشر وهو انہ یجعل الشئ نصفاً احتیاطاً ومقام خامس عشر ان ما وجب بہ الاحتیاط صار فرضاً۔

ابن تیمیہ، ابن قیم، ان سبھی حضرات نے اس کی تضعیف کی ہے۔ اب چونکہ جرح تعدیل پر مقدم ہوتی ہے اس لئے اس کی تضعیف اس کی تصحیح پر راجح اور مقدم ہوگی۔ حدیث کی باب سے مناسبت ظاہر ہے کہ جب جانوز مالک بول میں داخل ہوتے ہیں تو یقیناً بول و براز بھی کرتے ہیں جس کے جواب میں اذا کان الماء قلتین الما فرمایا گیا۔

باب گواہیۃ البول فی الماء الواکد: یہ باب بظاہر احناف کی موافقت میں لائے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ مارا کد جو اتنی مقدار میں ہے کہ اس کے اندر داخل ہو کر انسان غسل کر سکتا ہے جیسا کہ مسلم شریف^{۱۲۸} میں ہے یغتسل فیہ تو یہ مقدار قلتین سے یقیناً زائد ہوگا کیونکہ قلتین پانی اتنا نہیں ہو سکتا کہ اس کے اندر داخل ہو کر انسان غسل کر سکے نیز یہ کہ یہ مارا کثیر بھی نہ ہوگا جو مارا جاری کے حکم میں ہو ورنہ تو اس کو مارا کد نہ کہا جاتا۔ اب ایسے پانی کو وقوع نجاست سے نجس قرار دینا شوافع اور مالکیہ دونوں کے مذہب کے خلاف ہے۔ شوافع کے خلاف تو اس لئے کہ قلتین سے زائد ہونے کے باوجود اس کو نجس قرار دیا گیا اور مالکیہ کے خلاف اس لئے کہ اس کو نجس قرار دینے میں تغیر اوصاف کی کوئی قید ذکر نہیں کی گئی۔ اس لئے یہ دونوں حضرات یا تو نہی کو تنزیہہ کے لئے لیتے ہیں یا پھر شوافع قلتین سے کم پر اور مالکیہ تغیر اوصاف پر محمول کرتے ہیں، مگر ان حضرات کی یہ تاویلیں بالکل خلاف اصل اور نہایت کمزور ہیں کیونکہ مفروض یہ ہے کہ یہ پانی قلتین سے زائد اور تغیر اوصاف سے محفوظ ہے اس لئے نہیں یقیناً تحریم کے لئے ہوگی نیز یہ کہ نہی میں اصل تحریم ہی ہے تنزیہہ کے لئے لینا خلاف اصل ہے لیکن احناف کے مذہب کے مطابق مارا کثیر نہ ہونے کی وجہ سے نہی عن البول فی الماء الراکد تحریم کے لئے ہوگی اور پانی بھی نجس ہو جائے گا۔ علاوہ ازیں مستقیظ من النوم کی حدیث میں تو ہم نجاست کی بنا پر نجس المید فی الاناء سے نہی اور سور کلب کے بارے میں فلیرقہ کا لفظ مالکیہ اور شافعیہ دونوں پر محجّت ہے کیونکہ بغیر کسی تحدید اور بغیر کسی تغیر اوصاف کی قید کے ان احادیث میں نجاست مارا کا حکم لگایا گیا ہے۔ برخلاف احناف کے کہ ان کے نزدیک یہ مارا قلیل ہے جس کا نجس ہو جانا یقینی ہے۔ نیز یہ کہ دارقطنی نے بطریق ابن سیرین، ابن ابی شیبہ نے بطریق عطار، امام طحاوی نے صحیح سند کے ساتھ بطریق ہشیم و عمرو بن دینار، بیہقی نے بطریق قتادہ حبشی کے برز مزم میں گر کر مر جانے کے واقعہ کو ذکر کیا ہے کہ عبداللہ بن الزبیر اور عبداللہ بن عباس نے بمحض من الصبا (ایک شخص کو کنویں میں اتار کر

حبشی کی لاش نکلوائی اس کے بعد پورے پانی کے نکالنے کا حکم دیا جب کنویں کے سوتوں سے پانی زیادہ آنے لگا تو سوتوں کو کپڑوں وغیرہ سے روکنے کی کوشش کی مگر حجر اسود کی طرف کا سوت بڑی شدت کے ساتھ جاری رہا تو حضرت عبداللہ بن الزبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ بس اب پانی مت نکالو پہلے بتلایا جا چکا ہے کہ یہ واقعہ بہت سی سندوں کے ساتھ منقول ہے اگرچہ بعض میں انقطاع ہے مگر امام طحاوی نے اس کو صحیح سند کے ساتھ نقل کیا۔ دوسرے طرق بھی یقیناً اس کے مؤید ہیں۔ یہ واقعہ بھی احناف کی لیل ہے کہ برزخ میں قتلین سے کہیں زیادہ پانی ہونے کے باوجود موت حبشی کی وجہ سے اس کو نجس قرار دے کر پانی نکالنے کا حکم دیا۔ اس پر اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ سفیان بن عیینہ کہتے ہیں میں ستر سال تک مکہ میں رہا مگر میں نے یہ واقعہ کسی سے نہیں سنا۔ امام شافعی صاحب فرماتے ہیں اگر یہ واقعہ صحیح ہے تو اس کو تنظیف پر محمول کیا جائے گا۔ جہاں تک سفیان بن عیینہ کا تعلق ہے تو او لا تو وہ مکہ میں صرف پینتیس سال رہے سبعین کسی راوی نے کثیراً کہہ دیا ہوگا۔ دوسرے یہ کہ سفیان بن عیینہ کا عدم سماع اس واقعہ کی وقعت کے بطلان کی دلیل نہیں بن سکتا۔ نیز یہ کہ عدم سماع عدم نفس کو مستلزم نہیں۔ تیسرے یہ کہ مثبت ذاتی میں مثبت کو ترجیح دی جاتی ہے۔ بہر حال احناف کے نزدیک چونکہ تحدید پر کوئی مضبوط اور مستحکم دلیل نہیں ہے اس لئے امام صاحب نے یہ مسئلہ رائے مبتلی بہ کے سپرد کر دیا ہے۔ (۲۵ رذو الحجۃ ۱۳۶۸ھ)

الدَّرْسُ الْوَاحِدُ وَالْقَلْتُونَ

اب اس حدیث میں ثم یتوضأ گو مرفوع بھی پڑھ سکتے ہیں ای لا تبلی فی الماء الراکد ثم تتوضأ منه اس صورت میں ثم استبعاد اور تنقیح کے لئے ہوگا۔ بعض نے اس کا لا یبولن کے محل پر عطف کر کے مجزوم پڑھا ہے یہ دونوں اعراب اپنی جگہ صحیح ہیں باقی ثم کو واؤ صرف کے معنی میں لے کر لا تأکل السمک و تشرب اللبن کی طرح منصوب پڑھنے میں بول و توضی کے مجموعہ کی نہی ہوگی حالانکہ بول فی الماء الراکد منفرداً بھی ناجائز اور ممنوع ہے اس لئے منصوب پڑھنا خالی از بحث نہیں۔

باب فی ماء البحر اتہ طہور۔۔ سمندر کے پانی سے وضو کرنے میں صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کو جو اشکال باعث تردد ہو اس کے متعلق حضرات علمائے مختلف توجیہات بیان کی ہیں ۱۔ یہ

کہ قرآن پاک میں ارشاد فرمایا گیا ہے وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا اب چونکہ سمندر کا پانی نازل من السماء نہیں ہے تو ممکن ہے یہ طہور یعنی مطہر نہ ہو ② نیز یہ کہ اس کے اوصاف یعنی مزہ اور رنگ میں بھی تفسیر یعنی شوریہ ہے جس کی بنا پر اس کو پیا بھی نہیں جاتا اس وجہ سے بھی اس کے طہور ہونے میں تردد ہوا۔

③ ابوداؤد ص ۳۳ میں ہے قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یرکب البحر الا حاج او معتمرا وغازی فی سبیل اللہ فان تحت البحر نارا اس طرح قرآن پاک میں وَالْبَحْرِ الْمَسْجُورِ، وَاِذَا الْبُحَارُ سُجِّرَتْ ان ارشادات سے معلوم ہوتا ہے کہ بحر مظہر غضب الہی ہونے والا ہے پھر ابتدائے اسلام میں مامست النار سے وضو کی ممانعت تھی اور نیچے آگ ہونے کی وجہ سے سمندر کا پانی بھی مامست النار میں داخل ہے۔ کہا جاتا ہے اجزاء النار سمندر میں آج بھی موجود ہیں، بجلی وغیرہ اس کی علامت ہیں۔ ان وجوہات کے پیش نظر جب صحابہ کرام کو سمندر کے پانی سے وضو کرنے میں تردد ہوا تو بارگاہ رسالت میں سوال کیا۔ جواباً آپ نے ہوا الطہور ماء الحل میتتہ ارشاد فرمایا صرف نَعَمْ سے بھی آپ جواب دے سکتے تھے مگر نَعَمْ کے ساتھ جواب دینے میں قرینہ سوال کے پیش نظر صرف ضرورت کے وقت ہی اس سے وضو کی اجازت مفہوم ہوتی، لیکن اوتیت جوامع الکلم یعنی کلام کا نہایت مختصر اور فصیح و بلیغ ہونا اور اس کا معانی کثیرہ پر مشتمل ہونا یہ آپ کی خصوصیت ہے۔ اس لئے آپ نے سائلین کے تردد کے پیش نظر حصر کے ساتھ کلام کو مؤکد کر کے ہوا الطہور ماء الحل فرمایا کیونکہ سوال طہوریت کے متعلق تھا اس لئے جواب میں بھی طہور فرمایا۔ اس جواب سے سمندر کے پانی کی تمام حالات میں مستقل طور پر طہوریت ثابت ہو گئی۔ (نیز حصر سے یہ بھی مفہوم ہو رہا ہے کہ اصل پانی سمندر ہی کا ہے۔ اگرچہ وہ بارشوں، دریاؤں چشموں اور کنوؤں ہی سے برآمد ہوتا ہوا ہم کو محسوس ہو رہا ہے، مگر یہ سب پانی سمندر ہی کا ہے اور طہور بھی ہے اس لئے اس میں کسی اشکال یا تردد کی ضرورت نہیں) واضح رہے کہ سمندر کے پانی کی طہوریت پر اجماع امت ہے۔ اس کے بعد آپ نے یہ محسوس کر کے کہ جب ان کو سمندر کے پانی سے وضو کرنے میں تردد ہوا تو دریائی سفر میں کھانے کی ضرورت پیش آنے پر ان کو مچھلی کی حلت و حرمت میں بھی تردد ہو سکتا ہے اس لئے رحمۃ للعالمین نے نہایت ہی شفقت و محبت کے انداز میں الحل میتتہ فرما کر آمندہ ہونے والے سوال کا پیشگی ہی جواب دے دیا کہ دریائی میت بھی حلال ہے۔ احناف کے نزدیک میتتہ کی

اضافہ عہد فہر جی کی ہے۔ اس لئے صرف مچھلی مراد ہے دوسرے بحری جانور سب حرام ہیں مچھلی بھی اگر خود پانی میں مکر اور تیرنے لگے پیٹ اس کا اوپر کو ہو جس کو طائی کہا جاتا ہے وہ بھی حرام ہے۔ مالکیہ کے نزدیک اضافہ استغراق کے لئے ہے تو ان کے نزدیک تمام بحری جانور بلا کسی استثناء کے سب حلال ہیں۔ شوافع کے اس میں تین قول ہیں۔ ① بحر سینڈک کے تمام بحری جانور حلال ہیں۔ یہی مفتیؒ یہ ہے ② احناف کے مطابق ③ جس کی نظیر خشکی میں حرام ہے وہ حرام ہے اور جس کی نظیر خشکی میں حلال وہ حلال ہے۔ شوافع دلیل میں اُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ الا یہ کو پیش کرتے ہیں کہ اس آیت میں مطلقاً بلا کسی استثناء کے صید البحر کی تحلیل ذکر کی گئی ہے سینڈک کا استثناء خیانت میں ہونے کی وجہ سے کیا جائے گا۔ احناف جواباً فرماتے ہیں کہ آیت میں صید سے فعل صید یعنی اصطیاد مراد ہے نہ کہ مصید کیونکہ صید کا اطلاق اصطیاد پر حقیقی ہے اور مصید یعنی اسم مفعول پر اس کا اطلاق مجازی ہے، بغیر کسی دلیل کے حقیقت کو چھوڑ کر مجاز مراد لینا درست نہیں۔ نیز یہ کہ آیت کے اندر محرم کے لئے اصطیاد بحری اور اصطیاد بری کے درمیان فرق بتانا مقصود ہے اس لئے اصطیاد ہی مراد لیا جائے گا۔ ہماری دوری دلیل اُحِلَّتْ لَنَا الْمِيتَانِ وَالِدَمَانِ السَّمَكِ وَالْجَمَادِ وَالْكَبِدِ وَالطَّحَالِ الْحَدِيثُ ہے۔ اس حدیث سے صرف مچھلی کی حلت ثابت ہوتی ہے۔ (۲۶ ردوالمحجۃ ۳۶۸ھ)

الدَّرْسُ الثَّانِي وَالثَّلَاثُونَ

باب التشديد في البول : قبر لفظ گڑھے کو کہتے ہیں مگر یہاں مجاز بالحدف کے طور پر صابی قبرین مراد ہے۔ فقال انهما تنبيه کی ضمیر بطور استخدام صاحبی کی طرف راجع ہوگی۔ بعض نے اُن کو کافر کہا ہے لیکن ابن ماجہ ص ۲۹ میں ہے مرسل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بقبرین جدیدین اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلمان تھے۔ نیز ہمارے نزدیک کفار فروع کے مکلف نہیں ہیں نہ فروع پر ان کو عذاب دیا جاتا ہے۔ اس لئے اعمال جزئیہ پر عذاب ہونا بھی اُن کے مسلمان ہونے کی دلیل ہے اور اگر کفار کو فروع کا مکلف مان بھی لیا جائے تب بھی اصول پر عذاب کا ہونا انسب ہے۔ کیونکہ وہ صرف اصول ہی کے مکلف ہیں۔ یہ روایت بخاری شریف ص ۳۳ میں ہے مرسل النبی صلی اللہ علیہ وسلم بحاٹ من حیطان المدینۃ او مکة فسمع صوت انسانین یعذبان فی قبورهما فقال النبی صلی اللہ علیہ

وسلم انہما یعدبان و ما یعدبان فی کبیر ثم قال بلی کان احدهما لا یتتر من بولہ و کان الآخر یمشی بالنمیمۃ ثم دعا بجریۃ فکسرها کسرتین فوضع علی کل قبری منہما کسرة فقیل لہ یا رسول اللہ لم فعلت هذا قال لعلہ ان یمضی عنہما ما لم یتبسا۔ اسی طرح مسلم شریف ص ۳۱۶ میں ایک طویل روایت میں ہے مقتل قد فعلت یا رسول اللہ فعمد ان قال الی مردت بقبرین یعدبان فلحبت بشفاعتی ان یرفعہ ذاک عنہما مادام الغصنان س طہین ان روایات سے معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تخفیف عذاب کی غرض سے جریدہ گاڑی تھی۔ ظاہر ہے کہ یہ شفاعت کفار کے لئے نہیں ہو سکتی۔ لہذا کافر کہنا درست نہیں۔ نیز کافر کہنا احتیاط کے بھی خلاف ہے۔ فی کبیر اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ یہ کبیرہ گناہ نہیں ہے باوجودیکہ اس پر کبیرہ کی تعریف صادق آرہی ہے کیونکہ کبیرہ گناہ وہ ہے جس پر وعید کی گئی ہو یا سختی سے ممانعت کی گئی ہو تو اس تعریف کے بموجب یہ گناہ کبیرہ ہوا۔ اس کا ایک جواب تو یہ دیا جاتا ہے کہ معذہن اس کو کبیرہ خیال نہیں کرتے تھے مگر دوسرا مشہور جواب یہ ہے کہ لا یکبر علیہما ای لا یشتق علیہما یعنی اس گناہ سے پچنانچہ ان کو کچھ دشوار نہیں تھا اس لحاظ سے یہ عملی کبیرہ نہیں ہے۔ اس سے کبیرہ شرعی کی نفی لازم نہیں آتی۔ اس جواب کی تائید بخاری شریف کی روایت مذکورہ سے بھی ہو رہی ہے کہ اس میں پہلے تو کہا و ما یعدبان فی کبیر اس کبیرہ عملی مراد ہے پھر فرمایا گیا بلی اس سے کبیرہ شرعی مراد ہے ورنہ تو حدیث کے اول و آخر میں تعارض ہو جائے گا۔ تیسرا جواب یہ کہ اگر اس کو صغیرہ بھی مانا جائے تو صغیرہ پر اصرار کبیرہ ہو جاتا ہے۔ نیز یہ کہ اللہ تعالیٰ صغیرہ پر بھی عذاب دے سکتا ہے۔ حدیث کے حسب ذیل الفاظ لا یتترکہ لا یتترکہ لا یمتترکہ لا یتبرئ ان سب کے معنی قریب قریب ایک ہی ہیں البتہ لا یتترکہ کا ایک مطلب یہ بھی ہے کہ جسم کو پیشاب کی چھینٹوں سے چھپاتا نہیں تھا بعض نے تستر پر محمول کیا ہے جیسے کہ عام طور پر اہل عرب برہنہ ہو کر پیشاب کرنے کو فخر کی بات سمجھتے تھے، تو یہ شخص بھی تستر کا زیادہ لحاظ نہیں رکھتا تھا۔ یہ معنی یستترہ سے بالکل جدا ہیں۔ یمشی بالنمیمۃ نیمہ بھی کہا نہیں سے ہے۔ یہاں بھی یشق کے معنی ہوں گے یا یہ شخص اس کو کبیرہ نہیں سمجھتا تھا یا اس وقت تک اس کا کبیرہ ہونا نہیں بتایا گیا تھا حضرات علماء نے لکھا ہے کہ عذاب قبر کے اسباب چار ہیں۔ نیمہ، پیشاب سے احتراز نہ کرنا، شرب خمر، حب دنیا یہ چاروں گناہ فساد فی الارض کو مستلزم ہیں۔ اس لئے اصل سبب عذاب قبر کا فساد فی الارض ہے خواہ وہ کسی بھی شے پیشاب سے احتیاط نہ کرنا فساد فی الارض پر آمادہ کرتا ہے۔ (سید شہود حسن عفری)

صورت میں ظاہر ہو۔ اب یہ بحث کہ ان شاخوں کا تخفیف عذاب سے کیا تعلق ہے تو اس میں ایک قول تو یہ ہے کہ ان شاخوں کے ذکر کی برکت سے عذاب میں تخفیف ہو جائے گی۔ دوسرا قول یہ کہ یہ موقت قسم کی سفارش ہے بہر صورت آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فعل قیاس سے بالاتر ہے اس لئے یہ اپنے مورد ہی پر مخصوص رہے گا۔ اس پر قیاس کر کے پھول اور چادریں چڑھانے کا جواز ثابت کرنا سراسر جہالت اور حماقت ہے کیونکہ اس فعل کو معلول بالعلۃ قرار دے کر صحابہ کرام، تابعین، تبع تابعین میں سے کسی نے بھی اس کو نہ متعدی کیا اور نہ اس پر عمل کیا۔ حضرت برید رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے بھی اپنی زندگی میں کسی کو اس کا حکم نہیں دیا اس لئے اُن کی وصیت کو شدتِ خوف پر محمول کیا جائے گا۔ نیز یہ کہ بقیع غرقہ میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے زمانہ میں سینکڑوں صحابہ مدفون ہوئے، مگر آپ نے نہ شاخیں لگوائیں نہ پھول چڑھوائے نہ درخت لگوائے بہر حال اس کو رواج دینے میں فسادِ عقیدہ کا اندیشہ ہے۔ حافظ ابن حجر عسقلانی کی بھی یہی رائے ہے۔ اب چونکہ اس حدیث کو اعمش اور منصور دونوں نے روایت کیا ہے، اعمش تو مجاہد اور ابن عباس کے درمیان طاؤس کا واسطہ لاتے ہیں اور منصور طاؤس کا واسطہ نہیں لاتے اس لئے امام ترمذی علیہ الرحمہ اعمش کی روایت کو ترجیح دے رہے ہیں۔ یہاں اگرچہ ابراہیم کا کوئی ذکر نہیں مگر وجہ ترجیح کی غرض سے امام ترمذی فرماتے ہیں کہ اعمش، ابراہیم کی اسناد کے زیادہ حافظ ہیں اس سے معلوم ہوا کہ اعمش کی قوتِ حفظ منصور سے زیادہ ہے اس لئے اعمش کی روایت قابلِ ترجیح ہوگی۔ کیونکہ محجب اسنادِ ابراہیم میں وہ قابلِ ترجیح ہیں تو اور روایات میں بھی اُن کی روایت کو ترجیح ہوگی۔

(۲۸ ذوالحجہ ۳۶۸ھ)

الدَّرْسُ الثَّالِثُ وَالثَّلْثُونَ

باب ماجاء فی نضح بول الغلام : تمام علمائے اُمت کا اس پر اتفاق ہے کہ طفلِ رضیع کا ناپاک ہے بجز داؤد ظاہری کے کہ وہ اس کو پاک کہتے ہیں۔ البتہ جمہور کے درمیان اس کی کیفیتِ تطہیر میں ضرور اختلاف ہے چنانچہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک جمہالہ غلام و جاریہ دونوں کے بول کی تطہیر کے لئے غسل ہی کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا بھی ایک قول یہی ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ بولِ صبی میں نضح کافی ہے اور بولِ جاریہ میں غسل ہی کرنا ہوگا۔ تیسرا قول یہ ہے کہ دونوں میں نضح کافی ہے لیکن

کیفیت نفع میں بھی امام شافعی صاحب کے دو قول ہیں ایک قول میں نفع سے مراد مغفرت ہے یعنی اتنا پانی ڈالا جائے کہ پیشاب کو ڈھانپ لے مگر تقاطر نہ ہو دوسرا قول مکارثت کا کہ پانی پیشاب سے زائد مقدار میں ڈالا جائے مگر یہ نہیں ان دونوں کی بنیاد یہ ہے کہ امام شافعی صاحب کے یہاں اصل یہ ہے کہ دوسرا و النجاسة علی الماء نجاسة دوسرا و الماء علی النجاسة طهارة مگر احناف کہتے ہیں کہ مغفرت اور مکارثت میں نجاست پھیل کر زیادہ ہو جائے گی اس لئے غسل ہی ہو گا۔ شوافع اُمّ قیس بنت محسن کی روایت جو مسلم شریف ص ۱۳۹ میں ہے اور اسی طرح دوسری روایات جو مسلم اور ابوداؤد و نسائی اور ابن ماجہ میں ہیں جن کے اندر لفظ نفع آیا ہے، استدلال کرتے ہیں۔ احناف نفع کو غسل خیف کے معنی میں لیتے ہیں جیسا کہ مسلم شریف ص ۱۳۱ میں ہے عن اسماء قالت جاءت امرأة الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت احدا نايصيب ثوبا من دم الحيضة كيف تصنع به قال تحته ثم تفرسه بالماء ثم تنضحه ثم ترضي فيه اس حدیث کی شرح میں خود امام نووی فرماتے ہیں ومعنی تنضحه تغسله اسی طرح ترمذی ص ۱ میں تطہیرنی کے متعلق آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یکفیک ان تاخذن کفأ من ماء فتنضحن به ثوبک حیث تری انه اصاب منه اس حدیث میں بھی تنضحه بمعنی تغسل ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ بعض روایات میں ولم يغسله بعض میں ولم يغسله غسلاً آیا ہے تو اس سے شدت غسل کی نفی مقصود ہے جس کے قائل ہم بھی ہیں۔ یہ جو کچھ بحث تھی طفل رضیع کے پیشاب اور جس چیز کو یہ پیشاب لگ جائے اس کی تطہیر کے متعلق تھی جہاں تک بول جاریہ کا تعلق ہے اس کو مثل دیگر نجاستوں کے دھویا جائے گا۔ اب طفل رضیع او جاریہ کے بول میں وجہ فرق ایک تو یہ ہے کہ مرد کا مزاج حار اور عورت کا مزاج بارد ہوتا ہے اس لئے حرارت کی وجہ سے بول صبی کے اجزائے نجاست کے اندر تخفیف آجاتی ہے برخلاف صبیہ کے کہ برودت کی وجہ سے اس کے پیشاب میں لزوجت ہوتی ہے اس لئے اس کو مبالغہ کے ساتھ دھویا جائے گا۔ دوسری وجہ فرق یہ ہے کہ طبعی طور پر لڑکے سے لوگ زیادہ محبت کرتے ہیں اس لئے اس کا تداول زیادہ ہوتا ہے اس عموم بلوی کی وجہ سے طریقہ تطہیر میں تخفیف کر دی گئی۔ تیسری وجہ فرق یہ ہے کہ لڑکے کا مخرج بول نہایت تنگ ہے اس لئے وہ دھار کے ساتھ نکلتا ہے پھیلتا نہیں برخلاف لڑکی کے کہ اس کا مخرج بول وسیع اور کشادہ ہوتا ہے اس لئے پیشاب پھیل جاتا ہے۔ چوتھی وجہ وہ ہے جو ابن ماجہ ص ۱۳۱ میں ابوالیمان مصری امام شافعی

سے نقل کرتے ہیں سألت الشافعي عن حديث النبي صلى الله عليه وسلم يرش من بول الغلام
ويغسل من بول الجارية والماء ان جميعاً واحداً قال لان بول الغلام من الماء والطين وبول
الجارية من اللحم والدم ثم قال لي ففهمت اذ قال ففهمت قال قلت لا قال لا والله تعالى لما خلق آدم خلقت
حواء من ضلعه القصير فصار بول الغلام من الماء والطين وصار بول الجارية من اللحم والدم
قال قال لي ففهمت قلت نعم قال ففعلك الله به - مطلب یہ ہے کہ پانی اور مٹی جو حضرت آدم علیہ السلام
کا مادہ ہے یہ دونوں پاک ہیں اور خون ناپاک ہے گوشت بھی کرمۃ حرام ہے اس لئے بول غلام کی نجاست
میں خفت اور بول جاریہ کی نجاست میں غلظت ہوگی۔ اس وقت اگرچہ دونوں کا مادہ مٹی اور دم حیض
ہے مگر قدیمی مادہ کے امتیاز کی وجہ سے نسی آدم فنیت ذرینتہ کے ماتحت ذریت آدم میں پیشاب کے
اند بھی امتیاز ہو جائے تو کیا بعید ہے۔
(۲۹ رد المحتج ۳۶۸ ص)

الدَّرْسُ الرَّابِعُ وَالثَّلَاثُونَ

باب ماجاء فی بول ما یؤکل لحمہ: عرینہ عرینہ کی تصغیر ہے۔ عرینہ ایک وادی ہے جو عرفات
کے قریب ہے یہ لوگ وہاں کے رہنے والے تھے۔ بخاری شریف ص ۶۰۲ میں قصۃ عکلم وعرینہ اس سے
معلوم ہوتا ہے کہ یہ لوگ کچھ عکلم کے تھے کچھ عرینہ کے۔ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ آٹھ شخص تھے چار عرینہ
کے تین عکلم کے اور ایک کسی اور جگہ کا ان لوگوں نے آپ کی خدمت میں آکر اسلام قبول کیا مگر مدینہ کی
آب و ہوا ناوافق آنے کی وجہ سے ان کے پیٹ پھول گئے اور مرض استسقاء میں مبتلا ہو گئے۔ اس وقت ان
لوگوں نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا کہ ہم لوگ کھیتی باڑی کرنے والے نہیں ہیں بلکہ گڈریے ہیں یعنی مویشیوں
کے دودھ سے ہمارا معاش متعلق ہے۔ مطلب یہ تھا کہ ہم لوگ چونکہ دودھ کے عادی ہیں اس لئے دودھ
نہ ملنے کی وجہ سے ہمارے پیٹ پھول گئے، تو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ تم لوگ اونٹوں
کے بارہ میں پہونچ جاؤ اور دودھ اور پیشاب کا استعمال کرو۔ چنانچہ انھوں نے ایسا ہی کیا بالآخر چند
روز ہی میں تندرست ہو گئے اور تندرست ہوتے ہی انھوں نے اونٹوں کو لے کر فرار ہونے کا ارادہ کیا
حضرت یسار رضی اللہ عنہ جو راعی تھے انھوں نے مزاحمت کی تو ان لوگوں نے ان کے ہاتھ پاؤں کاٹ ڈالے

اور آنکھوں اور زبان میں کانٹے گاڑ دیئے اور ان کو شہید کر دیا۔ یسار کے ساتھی نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو فوراً اطلاع دی آپ نے صحابہ کا ایک دستہ اُن کے تعاقب کے لئے روانہ کیا۔ ان حضرات صحابہ نے ان کو پکڑ لیا اور اونٹوں کو چھڑا کر ان کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں لا کر حاضر کر دیا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ان کے اسی طرح ہاتھ پاؤں کٹوا کر آنکھوں کو گرم سلائوں سے پھوڑ کر پتی ہوئی زمین میں ڈال دیا۔ یہ لوگ تڑپ تڑپ کر مر گئے۔ اس کے بعد مثلہ کی سزا یعنی ہاتھ پاؤں وغیرہ کا منسوخ ہو گیا اور لا قودۃ الابالسیف کا حکم ہو گیا۔ اب اس حدیث میں بول مایوکل لحصۃ کے اندر ائمہ کا اختلاف ہے۔ امام مالک، امام احمد، امام محمد رحمہم اللہ کا مذہب یہ ہے کہ یہ پاک ہے اور امام ابو حنیفہ، امام شافعی اور جمہور اس کی نجاست کے قائل ہیں۔ امام مالک وغیرہ اسی حدیث باب سے استدلال کرتے ہوئے پاک کہتے ہیں کیونکہ اگر ناپاک ہوتا تو اس کے پینے کا حکم نہ دیا جاتا۔ جمہور کی طرف سے اس کے حسب ذیل جوابات دیئے جاتے ہیں ① یہ کہ صرف مداوی کی غرض سے آپ نے یہ حکم فرمایا، آپ کو بذریعہ وحی اس کا علم دے دیا گیا ہو گا کہ اُن کے اس مرض کا علاج صرف یہی دو چیزیں ہیں۔ اب اگر آج بھی کسی حرام چیز میں شفا منحصر ہو جائے تو بدردہ مجبوری کا کل المیتۃ فی المخصۃ اس کا استعمال جائز ہے ② حدیث غریبہ کا حکم منسوخ ہو گیا ناسخ اس کا استنزه عن البول ہے ③ جب دو عامل قریب المعنی ہوں اور اُن کے دو معمول ہوں تو عام طور پر قاعدہ ہے کہ عامل ثانی کو حذف کر کے عامل اول میں اس کے معنی کی تضمین کر کے اس کے معمول کو عامل اول کا معمول بنا دیا جاتا ہے جیسا کہ علفتها تبنا وماء اباردا میں علفت کے اندر ماء باردا کے عامل سقیت کی تضمین کر کے سقیت کو حذف کر دیا ④ حلت و حرمت میں جب تعارض ہو تو حرمت

۱۔ باقی صاحب نور الانوار نے نور الانوار ص ۶۷ پر جو حسب ذیل روایت نقل کی ہے۔ روى انه عليه السلام لما فرغ من دفن صحابی صالح ابتلى بعذاب القبر جاء الى امرأته فسألها عن اعماله فقالت كان يرعى الغنم ولا يتنزه من بولہ فحينئذ قال استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه۔ تلاش بسیار کے باوجود مستدرک حاکم میں کہیں بھی احقر کو یہ روایت نہیں ملی حالانکہ نور الانوار میں اس حدیث کے حاشیہ میں ہے رواہ الحاکم وقال هذا حديث صحيح واتفق المحدثون على صحته واللہ اعلم بظاہر اس وجہ سے حضرت شیخ الاسلام قدس اللہ ستارہ نے بھی درس میں اس کا ذکر نہیں کیا۔ مستدرک ص ۱۳۱ میں صرف یہ الفاظ ہیں اکثر عذاب القبر من البول۔

کو ترجیح دی جاتی ہے۔ اب چونکہ اس حدیث میں مسئلہ کا ذکر ہے تو امام ترمذی رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کہ مسئلہ کو یا تو قبل نزول الحدود پر معمول کیا جائے گا یا پھر یہ کہا جائے گا کہ انھوں نے بھی چونکہ راسی کا مسئلہ کیا تھا اس بنا پر ثالث قائم کرنے کی غرض سے ان کا بھی مسئلہ کیا گیا، لیکن اس کے بعد مسئلہ قطعی طور پر منسوخ ہو چکا ہے۔ (کم محرم الحرام ۱۳۶۹ھ)

الدَّرْسُ الْخَامِسُ وَالثَّلَاثُونَ

باب ماجاء فی الوضوء من الريح : موجبات حدث کی تعلیل میں ائمہ مجتہدین کا اختلاف ہے ایک

قول یہ ہے کہ انسان کے جسم سے جو بھی نجاست نکلے خواہ سبیلین سے یا غیر سبیلین سے وہ موجب حدث ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ اور امام احمد رحمۃ اللہ کا یہی مذہب ہے۔ اس بنا پر خون، تے، رعان وغیرہ سب ناقض وضو ہیں۔ ریح کے اندر بھی چونکہ اجزائے نجسہ ہوتے ہیں اس لئے وہ بھی ناقض ہے۔ کپڑا دھونے کا حکم اس لئے نہیں کہ اس میں رطوبت نہیں ہوتی، لیکن قبل مرأۃ اور ذکر محل سے جو ریح خارج ہوگی وہ اس لئے ناقض نہیں کہ قبل و ذکر محل نجاست نہیں ہیں اس لئے یہ ریح بھی نجس نہ ہوگی۔ البتہ اگر کوئی عورت مفضاۃ ہو تو اس کو ریح قبل کے بعد احتیاطاً وضو کر لینا چاہئے۔ دوسری بات یہ ہے کہ ریح قبل و ذکر فی الحقیقت ریح نہیں بلکہ ایک قسم کا اختلاج ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ مخرج معتاد سے جو بھی چیز نکلے گی خواہ وہ نجس ہو یا طاہر صحت کی حالت میں ہو یا مرض کی بہر صورت وہ ناقض ہوگی۔ یہ مذہب امام شافعی صاحب کا ہے۔ اس مذہب کی بنا پر منی اور پتھری، قبل مرأۃ کی ریح باوجودیکہ امام شافعی صاحب کے نزدیک یہ سب چیزیں طاہر ہیں ناقض ہوں گی۔ خون اودتے رعان مخرج غیر معتاد سے نکلنے کی وجہ سے غیر ناقض ہیں۔ تیسرا قول یہ ہے کہ خارج، مخرج، صفت خروج تینوں کا اعتبار کیا جائے گا یعنی شئی معتاد مخرج معتاد سے اگر بحالت صحت نکلے تو ناقض ہوگی۔ ورنہ نہیں۔ یہ مذہب امام مالک کا ہے۔ اس بنا پر پتھری، کپڑا اور سلس البول والے کا بول ناقض نہ ہوں گے کیونکہ پتھری طاہر ہے کپڑا غیر معتاد ہے اور سلس البول والے کا خروج بول بیماری کی وجہ سے ہے۔ لا وضوء الا من صوت اور یح ترجمۃ الباب میں ریح سے صرف ہوا مراد ہے مگر اس جگہ الا من صوت کے قرینہ کی وجہ سے رائحہ مراد ہے اس لئے کہ صوت و رائحہ دونوں کا مبداء ریح ہے۔ یہاں ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ لا وضوء کے قصر سے بظاہر انہی دو چیزوں کا ناقض ہونا معلوم ہوتا ہے حالانکہ نواقض وضوء بھی

ہیں۔ جواب یہ کہ بخاری شریف ص ۲۵۱ میں روایت ہے عن عباد بن تمیم عن عمہ انہ شکى الى رسول الله صلى الله عليه وسلم الرجل الذي يخيل اليه انه يجد الشيء في الصلوة فقال لا يفتل اولا ينصرف حتى يسمع صوتا او يجد ريحا اس روایت سے معلوم ہوا کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ایک خاص شخص کے متعلق ہے۔ اس لئے یہ قصر اضائی ہوگا۔ اب چونکہ سماع صوت اور وجدان ریح کے یقین مراد ہے اس لئے اشم اور اشم کا اعتراض وارد نہ ہوگا۔ فوجد سیحابین الینیہ اس سے احساس مشکوک مراد ہے۔ ان اللہ اس سے بھی یقین مراد ہے۔ واضح رہے کہ الیقین لا یزول بالشک کا قاعدہ اسی حدیث سے اخذ کیا گیا ہے۔ عبداللہ بن مبارک فرماتے ہیں کہ اس درجہ کا یقین مراد ہے کہ اس پر قسم کھائی جاسکے، مگر چونکہ اعمال میں غلبہ ظن قائم مقام یقین کے ہوتا ہے اس لئے غلبہ ظن پر بھی قسم کھائی جاسکتی ہے اس بنا پر غلبہ ظن کی صورت میں بھی وضو ٹوٹ جائے گا۔ باب الوضوء من النوم: ابوداؤد ص ۲۷ میں ہے عن علی بن ابی طالب قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وكاء السبه العینان فمن نام فلیتوضأ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ نوم فی نفسہ ناقض وضو نہیں ہے بلکہ نوم استرخاء مفاصل کا سبب ہے اور استرخاء مفاصل خروج ریح کا سبب ہے اس وجہ سے نوم کا ناقض ہونا مختلف فیہ ہوگا۔ ایک جماعت یہ کہتی ہے کہ نوم خواہ کسی بھی ہیئت پر ہو مطلقاً ناقض وضو نہیں۔ ابن حزم ظاہری وغیرہ کا یہی مذہب ہے۔ اسحاق بن راہویہ وغیرہ کہتے ہیں کہ نوم مطلقاً ناقض وضو ہے۔ امام مالک احمد کا مذہب یہ ہے کہ قلیل نوم غیر ناقض کثیر ناقض ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر نماز کی ہیئت مسنوءہ پر سو یا خواہ نماز میں ہو یا نہ ہو یا اس طرح بیٹھ کر سو یا کہ مقعد زمین پر ٹکی ہو تو غیر ناقض ہے ورنہ تو ناقض ہے۔ باقی قدوری کا قول کہ متکئا او مستنداً الی شیء لو اذیل ل سقط یہ غیر مفتی ہے۔ امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ اگر اس طرح بیٹھ کر سو یا کہ مقعد زمین پر ٹکی ہوئی ہے تو غیر ناقض ہے ورنہ تو ناقض۔ مگر امام ترمذی نے امام شافعی صاحب کا جو یہ قول کہ اور اسی سر و یا نقل کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک استغراق فی النوم بھی ناقض وضو ہے۔ ان الوضوء لا یجب الا علی من نام مضطجعا الخ اس سے عام قاعدہ کے طور پر نقض وضو من النوم کی علت بیان کرنا مقصود ہے ورنہ تو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نیند باتفاق امت ناقض وضو نہیں۔ اس لئے ابوداؤد ص ۲۷ میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا

کی حدیث قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم تنام عینای ولاینام قلبی اس حدیث کی منہص ہے۔ (۲ محرم الحرام)

الدَّرْسُ السَّادِسُ وَالثَّلَاثُونَ

باب الوضوء مما غیرت الناس: تقدیر عبارت اس طرح ہوگی يجب الوضوء من اكل ما غیرتہ النار۔ ثور اقط کے ٹکڑوں کو کہتے ہیں اقط اس چھاچھ کو کہتے ہیں جس کو دہی کی طرح جما لیا جاتا ہے اس کو سالن میں بھی سبزی ترکاریوں کے ساتھ پکا کر استعمال کیا جاتا ہے ہمارے یہاں اس کو پنیر کہتے ہیں۔ وضوء مما مست النار کے اندر قرون اول میں کچھ اختلاف تھا مگر بعد میں پوری اُمت کا مما مست النار کے اکل کے بعد عدم وجوب وضوء پر اجماع ہو گیا۔ چنانچہ موطا امام مالک میں تقریباً دس صحابہ سے بمع خلفائے اربعہ ترک وضوء مما مست النار کو نقل کیا ہے ساتھ ہی ساتھ اس مسئلہ میں حضرت انس رضی اللہ عنہ کے رجوع کو بھی ذکر کیا ہے۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ بھی چونکہ وضوء مما مست النار کے قائل تھے اور اس کو ثابت کرنے کے لئے حدیث رسول پیش کر رہے تھے تو حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے انتوضاً من الدھن الخ کہہ کر معارضہ کیا۔ اب اگر حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ اپنا فتویٰ پیش کرتے اور اس کا معارضہ عبداللہ بن عباس کرتے تو کوئی اعتراض کی بات نہ تھی کیونکہ ہر دو حضرات فقیہ تھے لیکن جب حدیث رسول پیش کی اور ابن عباس نے معارضہ کیا تو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کو غصہ آ گیا اور ڈانٹ دیا مگر فی الحقیقت حضرت ابن عباس کا مقصد حدیث سے معارضہ نہ تھا بلکہ اس بات پر تنبیہ کرنا مقصود تھا کہ حدیث رسول کا جو مطلب آپ سمجھتے ہیں وہ غلط ہے در نہ تو وضوء من الدھن بھی واجب ہونا چاہئے حالانکہ اس کے آپ خود بھی قائل نہیں۔ اب یا تو عبداللہ بن عباس اس کو منسوخ سمجھتے تھے اور وضوء کو وضوء لغوی یعنی مضمضہ اور غسل الیدین مراد لیتے تھے جیسا کہ ترمذی جلد ثانی ص ۱۵ میں ہے ثم اتینا بماء فعسل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یدیه ومسح ببلل کفیه وجہہ وذراعیه وراسہ وقال یا عکراش هذا الوضوء مما غیرت النار تو اس صورت میں وضوء لغوی اور وضوء اصطلاحی کا معارضہ ہوا یا عبداللہ بن عباس استحباب وضوء کے اور حضرت ابو ہریرہ وجوب وضوء کے قائل تھے تو اس وقت استحباب وجوب کا معارضہ ہوا۔ باب فی ترک الوضوء مما غیرت النار علی امرأة من الانصار اشکال یہ ہوتا

ہے کہ انصاری عورت کے یہاں آپ بے پردہ کیسے تشریف لے گئے۔ جواب یہ کہ یہ واقعہ یا تو قبل نزول الحجاب کا ہے یا یہ انصاری عورت آپ کی محرم تھیں۔ کیونکہ آپ کی قربت انصار کے قبیلہ بنو نجار میں بھی تھی حضرت ام سلمہ حضرت ام حرام رضی اللہ عنہما انھیں میں سے تھیں یا یہ کہ یہ برقع اوڑھے ہوئے ہوں۔ تیسرا جواب یہ کہ خلوت ناجائز ہے اور یہاں چونکہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ ساتھ تھے اس لئے خلوت مستحق نہ ہوئی۔ علاوہ بعد الشرب بقیہ پانی کو کہتے ہیں یہاں بچا ہوا کھانا مراد ہے۔ ولایصح حدیث ابی بکر مطلب یہ ہے کہ چونکہ حسام بن مصک راوی ضعیف ہیں اس لئے ان کا اس حدیث کو مسند ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ میں سے بتانا قابل اعتبار نہیں بلکہ دیگر حفاظ حدیث کی رائے کے مطابق صحیح ہی ہے کہ یہ روایت مسند ابن عباس میں سے ہے۔ وھذا اخرا لامرین چونکہ ابوداؤد نے حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے قول کان اخرا لامرین من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ترك الوضوء مما غیرت النار کو وھذا اختصار من الحدیث الاول کہہ کر اس کو مجلس واحد ہی کا آخری فعل قرار دیا تھا جس کا مطلب یہ ہوا کہ ابوداؤد کے نزدیک حضرت جابر کے اس قول اور ان کی روایت کردہ حدیث قربت للنبی صلی اللہ علیہ وسلم خبزاً ولحمًا الخ کا وضوء ممانست النار کے نسخ سے کوئی تعلق نہیں اس لئے اس کو وضوء ممانست النار کے نسخ کی دلیل نہیں بنایا جاسکتا کیونکہ اس صورت میں یہ عین ممکن ہے کہ حضرت جابر کا یہ واقعہ وضوء ممانست النار کے حکم سے پہلے کا ہو اس لئے امام ترمذی علیہ الرحمہ وھذا اخرا لامرین کہہ کر ابوداؤد کی رائے کے برخلاف اس کو مطلقاً اخرا لامرین قرار دے کر وضوء ممانست النار کو منسوخ مان رہے ہیں۔ البتہ اس صورت میں یہ اشکال ضرور ہو سکتا ہے کہ فعل کو قول کا نسخ قرار دیا گیا ہے کیونکہ وضوء ممانست النار کی حدیث قولی ہے اور ترک وضوء کی حدیث فعلی ہے تو اس کا ایک جواب تو وہی ہے جو گذر چکا کہ وضوء ہے وضوء نفوی یعنی مضمضہ وغسل الیدین مراد ہوا اور ترک وضوء سے وضوء اصطلاحی مراد ہو تو اس صورت میں نہ نسخ ہوگا نہ تعارض۔ دوسرا جواب یہ کہ امر کے حقیقی معنی حکم ہیں اس لئے یہاں حقیقی معنی یعنی اخرا الحکمین مراد لئے جائیں۔ اگرچہ یہ معنی حقیقی ہونے کی بنا پر راجح ہیں تاہم چونکہ امرین بمعنی شیئین کا بھی احتمال ہے اسی بنا پر امام ترمذی علیہ الرحمہ نے کان ھذا الحدیث فرمایا ورنہ تو بصیغہ جزم ان ھذا الحدیث فرماتے۔ تیسرا جواب یہ کہ تمام صحابہ کا اتفاق اور اجماع امت

(۲) محرم الحرام ۱۳۶۹ھ

نسح کی علامت اور بین دلیل ہے ۔

الدَّرْسُ السَّابِعُ وَالثَّلَاثُونَ

باب الوضوء من لحوم الابل : وضوء مما مست النار کے اندر تو صدر اول میں کچھ اختلاف رہا تھا مگر بعد میں ترک وضوء پر سب کا اتفاق ہو گیا لیکن لحوم اہل کے کھانے سے نقض وضوء میں اب بھی اختلاف ہے ۔ اگرچہ خلفائے راشدین و دیگر فقہاء صحابہ اور ائمہ ثلاثہ غرض یہ کہ علمائے اُمت کی بہت بڑی اکثریت کا یہی مذہب ہے کہ اہل لحوم اہل ناقض وضوء نہیں ہے مگر امام احمد اور اسحاق بن راہویہ وغیرہ چند حضرات اس کو ناقض وضوء مانتے ہیں اور دلیل میں حضرت برابر بن عازب رضی اللہ عنہ کی حدیث باب کو پیش کرتے ہیں ۔ جمہور کی طرف سے ایک جواب تو یہ دیا جاتا ہے کہ اس روایت میں اضطراب ہے کیونکہ حماد بن سلمہ بواسطہ حجاج بن ارطاة اور خود حجاج بن ارطاة بھی اس روایت کو عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ عن ابیہ کی سند کے ساتھ اُسید بن حنفیہ رضی اللہ عنہ کے مسند میں سے بتاتے ہیں اور ابن ابی لیلیٰ اور اُسید بن حنفیہ کے درمیان عن ابیہ کا واسطہ بھی ذکر کرتے ہیں ۔ راد صر عبیدہ فہی اس کو ذوالغرة کے مسند میں سے قرار دیتے ہیں ۔ بعضوں نے ذوالغرة کا نام یعش بتایا ہے ۔ بعضوں نے ذوالغرة حضرت برابر بن عازب کا لقب بتایا مگر یہ صحیح نہیں ۔ مصنف نے اگرچہ اعمش کی روایت کی تصحیح کرتے ہوئے اس کو برابر بن عازب کے مسند میں سے قرار دیا ہے تاہم مذکورہ بالا اختلاف یقیناً موجب اضطراب ہے اس لئے حدیث مضطرب کو مستند بنانا خلاف اصول ہے ۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ حضرت جابرؓ کی حدیث کان اخذ الامرین من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ترك الوضوء مما مست النار سے یہ حدیث منسوخ ہے کیونکہ حضرت جابرؓ کی حدیث دیگر اشیائے مطبوخہ کی طرح لحوم اہل کو بھی شامل ہے ۔ اب اس پر ایک اعتراض تو یہ کیا جاتا ہے کہ ناسخ یعنی ترک وضوء مما مست النار عام ہے اور منسوخ یعنی اہل لحوم اہل خاص ہے تو اس صورت میں عام کا خاص کے لئے ناسخ ہونا لازم آتا ہے ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ عام غیر مخصوص البعض عند الاحتمال خاص کی طرح قطعی ہوتا ہے اس لئے اس کے ناسخ ہونے میں کوئی اشکال نہیں ۔ دوسرا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ لحوم اہل کو اگر مطبوخہ وغیر مطبوخہ دونوں کے لئے عام مانا جائے تو ترک وضوء جتا

مست النار کی حدیث اس کی ناخ کس طرح ہو سکتی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ کچا گوشت کھانا عرف و عادت کے بالکل خلاف ہے۔ اس لئے حدیث سے کچا گوشت مراد لینا درست نہیں ورنہ تو پھر مطبوخہ وغیرہ مطبوخہ کے ساتھ مس لحیم ابل کو بھی ناقض کہا جاسکتا ہے حالانکہ مس لحیم ابل بجز ابن قیم کے کسی کے نزدیک بھی ناقض وضو نہیں ہے۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ برابر ابن عازب کی حدیث میں وضو سے وضو لغوی یعنی مغفرہ و غسل الیدین مراد ہے جیسا کہ حضرت عکراش کی حدیث میں گذرا۔ چوتھا الزامی جواب یہ ہے کہ ابن ماجہ ص ۲۲ کی حدیث تَوَضَّؤُا مِنْ الْبَانِ الْاَبْلِ وَلَا تَوَضَّؤُا مِنْ الْبَانِ الْغَنَمِ میں تو البان ابل کے شرب کے بعد آپ لوگ وضو کو مستحب اور اکل لحیم کے بعد وضو کو واجب کہتے ہیں آخر اس کی وجہ فرق کیا ہے؟ جب کہ دونوں حدیثوں میں صیغہ امر ہے۔ اس لئے یا تو دونوں کو واجب کہئے یا دونوں کو مستحب کہئے علاوہ ازیں ایک توجیہ یہ بھی بیان کی جاتی ہے کہ حضرت یعقوب علیہ السلام کو ایک مرتبہ عرق النساء کا درد ہوا تو انھوں نے شفا یابی کی صورت میں لحیم ابل جو ان کی پسندیدہ اور مرغوب غذا تھی اپنے اوپر حرام کر لینے کی سنت مانی تھی (اُن کی شریعت میں اس قسم کی سنت جائز تھی، مگر ہماری شریعت میں جائز نہیں لقولہ تعالیٰ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ) چنانچہ شفا یاب ہونے پر اونٹ کے گوشت کو اپنے اوپر حرام کر لیا۔ اس وقت سے یہودیوں کو اونٹ کے گوشت سے سخت نفرت ہو گئی تھی اب جب آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم ہجرت کر کے مدینہ منورہ تشریف لائے اور یہودیوں کے برخلاف لحیم ابل کو حلال اور جائز قرار دیا تو باہمی منافرت کم کرنے کی غرض سے تالیفاً للیہود اکل لحیم ابل کے بعد آپ نے وضو کا حکم صادر فرمایا جو بعد میں منسوخ کر دیا گیا۔

(۳، محرم الحرام ۱۳۶۹ھ)

الدَّرْسُ الثَّامِنُ وَالثَّلَاثُونَ

باب الوضوء من مس الذکر: مس ذکر سے نقض وضو کا مسئلہ نہایت مختلف فیہ ہے

امام شافعی اور ان کے متبعین اس کو ناقض للوضو مانتے ہیں۔ امام احمد اور امام مالک کی ایک روایت امام شافعی کے ساتھ ہے اور دوسری امام ابو حنیفہ کے موافق ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ مس ذکر کو ناقض للوضو نہیں مانتے۔ یہی مذہب حضرت علی، عبداللہ بن مسعود، ابراہیم نخعی، سعید بن مسیب وغیرہ کا ہے۔

اب اس مسئلہ میں دومر فرع حدیثیں ہیں ایک حضرت بسرہ بنت صفوان کی جس کی امام ترمذی نے تصحیح بھی کی ہے۔ نیز ابو داؤد، نسائی، ابن ماجہ میں یہ حدیث موجود ہے۔ امام مالک نے موطا ص ۱۲ پر اس حدیث کو ذکر کر کے کچھ آثار صحابہ بھی ذکر کئے ہیں۔ اس حدیث کو امام شافعی صاحب وغیرہ نقض وضو کی دلیل میں پیش کرتے ہیں۔ دوسری حدیث طلق بن علی کی ہے۔ اس کو بھی نسائی، ابن ماجہ، ترمذی و ابو داؤد میں ذکر کیا گیا ہے۔ نیز امام محمد نے اپنے موطا میں اس کو ذکر کرنے کے بعد اس کی موافقت میں بہت سے آثار صحابہ بھی نقل کئے ہیں۔ یہ حدیث عدم نقض وضو میں احناف کا مستدل ہے۔ فریقین کی طرف سے دونوں روایتوں پر سوال جواب ہوئے ہیں۔ چنانچہ طلق بن علی کی روایت پر ایک اعتراض جو امام ترمذی نے کیا وہ یہ ہے کہ محمد بن جابر اور ایوب بن عتبہ مشکم فیہ راوی ہیں دوسرا اعتراض یہ ہے کہ قیس بن طلق کو امام شافعی رحمہ اللہ نے مجہول قرار دیا ہے۔ تیسری ایک بات یہ کہی گئی ہے کہ طلق بن علی چونکہ قدیم الاسلام ہیں اور بسرہ بنت صفوان متاخر الاسلام ہیں۔ اس لئے بسرہ کی روایت کو طلق بن علی کی روایت کا ناسخ مانا جائے گا۔ پہلے اعتراض کا جواب تو یہ ہے کہ محمد بن جابر سے مشکم فیہ ہونے کے باوجود ایوب سختیانی اور ابن عون جیسے جلیل القدر محدثین نے روایت کی ہے اس سے معلوم ہوا کہ یہ متروک الحدیث نہیں ہیں۔ اسی طرح ایوب بن عتبہ سے اسی حدیث کو امام محمد رحمہ اللہ نے اپنے موطا میں ذکر کیا ہے پھر یہ کہ یہی حدیث امام ترمذی نے ملازم بن عمرو سے روایت کی ہے اس سے محمد بن جابر اور ایوب دونوں کی روایت کی تائید بھی ہو رہی ہے نیز اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ اس حدیث کا مدار صرف ایوب اور محمد بن جابر پر ہی نہیں ہے بلکہ ملازم بن عمرو جو بالاتفاق ثقہ ہیں وہ بھی اس کے راوی ہیں۔ امام ترمذی بھی ان کی حدیث کو اصح شئ فی ہذا الباب واحسن کہہ رہے ہیں۔ دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ کو قیس بن طلق کے متعلق کچھ معلومات فراہم نہ ہو سکیں تو مجہول کہہ دیا ورنہ تو عند المحذنین ان کی شخصیت مشہور و معروف ہے۔ امام محمد اور ابن معین ان کی توثیق کر رہے ہیں۔ اس لئے یہ جرح مجہول ہے اور جرح مجہول اصولی طور پر راوی کی مجروحیت کے لئے کافی ہوتی ہے۔ تیسری بات کا جواب یہ ہے کہ محض تقدم و تاخر فی الاسلام کو دلیل نسخ بنانا درست نہیں ہے۔ دیکھئے حضرت جابر بن عبد اللہ قدیم الاسلام ہیں اور ترک وضو، مماست النار میں ان کی حدیث حضرت ابو ہریرہ کی حدیث کی ناسخ ہے۔ باوجودیکہ حضرت

ابو ہریرہ متأخر الاسلام ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ تقدّم و تاخرفی الاسلام کو معیار نسخ بنانا بالکل غلط ہے۔ اب رہی حضرت بسرہ بنت صفوان کی روایت جس سے امام شافعی رحمۃ اللہ نقض وضو پر استدلال کرتے ہیں تو باوجودیکہ امام ترمذی نے اُس کی تصحیح کی ہے مگر اس میں روایت اور روایت دونوں طرح سے شدید اضطراب ہے۔ چنانچہ نسائی ص ۳۸ پر حسب ذیل ایک مفصل روایت ہے کہ:

اخبرني عبد الله بن ابى بكر بن (محمد بن) عمرو بن حزم انه سمع عروة بن الزبير يقول ذكر مروان في امارته على المدينة انه يتوضأ من مس الذكر اذا افضى اليه الرجل بيده فانكرت ذلك وقلت لا وضوء على من مسه فقال مروان اخبرني بسرّة بنت صفوان انها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكر ما يتوضأ منه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ويتوضأ من مس الذكر قال عروة فلم ازل امارى مروان حتى دعا رجلا من حرسه فارسله الى بسرّة فسألهما عن حديث مروان فارسلت اليه بسرّة بمثل الذي حدثني عنهما مروان .

حضرت عروہ فرماتے ہیں مروان نے اس وقت میں جب کہ وہ مدینہ میں امیر تھایہ کہا کہ اگر کوئی شخص اپنے ہاتھ سے ذکر کو چھو لے تو اس کو وضو کرنا چاہئے اس پر میں نے انکار کیا اور کہا کہ مس ذکر ناقض وضو نہیں ہے تو مروان نے کہا مجھ کو بسرہ نے بتایا کہ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نواقض وضو کے بیان میں فرماتے ہوئے سنا کہ مس ذکر کے بعد وضو کیا جائے گا۔ عروہ فرماتے ہیں کہ میں برابر مروان سے جھگڑتا رہا حتیٰ کہ مروان نے اپنے ایک شرطی کو بسرہ کے پاس بھیجا اس نے بسرہ سے معلوم کیا تو بسرہ نے وہی جواب دیا جو مروان نے مجھے بتایا تھا (یعنی مس ذکر ناقض وضو ہے)۔

اب اس حدیث کی سند کے اندر ایک تو شرطی ہے جو مجہول ہے اس لئے اس کی ثقاہت اور عدم ثقاہت کا کوئی فیصلہ نہیں کیا جاسکتا۔ دوسرے عبداللہ بن ابی بکر ان کو امام طحاویؒ نے ناقابل اطمینان قرار دیا ہے اور جو روایت ہشام بن عروہ سے مروی ہے اس میں بھی عبداللہ کا واسطہ ہے۔ ہشام نے اس میں تیس کی ہے۔ اسی طرح مروان چونکہ سخت ظالم تھا اس کی روایات اگرچہ امام بخاری ذکر کرتے ہیں مگر اکثر روایات

میں مسور بن محمد یا کسی دوسرے راوی کو بھی ذکر کرتے ہیں۔ نیز یہ کہ وہ روایات جو مردان کے ظلم و ستم اور امارت سے پہلے کی ہیں وہ معتبر ہیں۔ امام بخاری رحمۃ اللہ اکثر انہی روایات کو ذکر کرتے ہیں۔ اس روایت کے اندر نسائی، ابن ماجہ، ترمذی، ابوداؤد سب کتابوں میں مردان کا واسطہ ہے۔ اب رہا یہ کہنا کہ عروہ نے خود بسرہ سے جا کر معلوم کیا، تو یہ کسی قوی روایت سے ثابت نہیں۔ نہ ہی شیخین نے اس پر اطمینان کیا۔ یہ اضطرابات تو اس روایت میں سندی اعتبار سے ہیں۔ انہیں اضطرابات کے پیش نظر شیخین نے بھی اس روایت کی تخریج نہیں کی۔ اب درایۃ گفتگو سب سے پہلے اس کے مصداق میں ہے حضرات شوافع خود اس کے مصداق میں مضطرب ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ مس ذکر صرف باطن کف سے ناقض ہے۔ بعض کہتے ہیں ظاہر و باطن دونوں سے بعض مس بالذراع کا بھی اضافہ کرتے ہیں۔ اسی طرح شہوت اور بغیر شہوت، قصد و بلا قصد، ذکر کبیر و صغیر، جھٹی انگلی سے مس۔ پھر میت وغیر میت کا ذکر، مقطوع الذکر کا مقام ذکر، مس دبر، مس انشیں، مس فرج، مس رُفغین، مس بحائل، مس بلا حائل، ذکر بہیمہ وغیرہ میں حضرات شوافع کے مختلف اقوال ہیں جو اضطراب معنوی کی واضح دلیل ہے۔ نیز مس ذکر جب بالکل عام ہے تو اس کو بطن کف یا بلا حائل وغیرہ سے شوافع کیوں اور کس دلیل سے مقید کر رہے ہیں۔ اس کے جواب میں بعضوں نے کہا کہ نسائی کی حدیث مذکور میں ہے افضیٰ بیدہ اور افضاء کے معنی مس بطن الکف بلا حائل کے ہیں مگر یہ جواب درست نہیں اس لئے کہ افضاء کے معنی مطلق ایصال کے ہیں مس بالکف بلا حائل اس کے مفہوم میں داخل نہیں ہیں۔ کلام عرب بالخصوص قرآن و حدیث میں مستحسن و مکروہ چیزوں کو کنائی انداز میں ذکر کیا جاتا ہے جس طرح اِنْ طَلَقْتُمُوْهُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمْسُوْهُنَّ کے اندر مس سے مجازاً اجماع مراد ہے یا جس طرح ترمذی ص ۳۱۱ میں باب کراہیۃ الاستنجاء بالیمین کے تحت جو حدیث نہی ان یمس الرجل ذکرہ یمینہ ذکر کی گئی ہے اس میں مس ذکر سے استنجاء ہی مراد ہے ورنہ تو حدیث ترجمۃ الباب کے مطابق نہیں ہو سکتی اب جب امام ترمذی نے مس ذکر سے کنایۃ استنجاء مراد لے لیا تو ہم حدیث بسرہ میں مس ذکر سے کنایۃ

لے لیکن یہ روایت مردان کی امارت کے زمانہ کی ہے جیسا کہ نسائی کی مذکورہ بالا روایت میں اس کی تصریح ہے اور غالباً اس وجہ سے عروہ اس کی اس روایت پر مطمئن نہیں ہوئے۔
(شیخہ حسن غفرلہ)

استنجا کیوں نہیں مراد لے سکتے۔ علاوہ ازیں احناف دونوں حدیثوں میں توافق کی حسب ذیل صورتیں بیان کرتے ہیں ① وضو سے وضو لغوی یعنی غسل الیدین مراد لیا جائے ② وضو بطور استحباب مانا جائے ③ یہ حکم خروج مذی کے ظن پر مبنی ہو ④ یہ حکم مباشرت فاحشہ کی صورت پر محمول کیا جائے جیسا کہ امام مالک و احمد سے بھی منقول ہے کہ حدیث بسرہ میں مس بشہوة مراد ہے تو اس صورت میں خروج مذی کا احتمال ناقض وضو ہو گا نہ کہ صرف مست ذکر۔ اب ان تمام صورتوں میں دونوں حدیثوں پر عمل ہو سکتا ہے یہی احناف کا مسلک ہے۔ برخلاف شوافع کے اُن کے مذہب کی بنا پر طلق بن علی کی حدیث کا ترک لازم آتا ہے۔ باقی ترجیحی جواب علامہ ابن ہمام نے یہ دیا ہے کہ دونوں حدیثیں صرف درجہ حسن کے اندر ہیں درجہ صحت اُن کو حاصل نہیں ہے۔ اب تعارض کی صورت میں مرد کی روایت کو ترجیح دی جائے گی خصوصاً جب کہ مسئلہ بھی مردوں سے متعلق ہو۔ دوسرے یہ کہ طلق بن علی کی حدیث بالکل صاف اور واضح ہے اس میں کسی بھی تاویل کی گنجائش نہیں برخلاف حدیث بسرہ کے کہ اس میں مذکورہ بالا تاویلات کا احتمال ہے۔ تیسرے یہ کہ بکثرت آثارِ صحابہ اور تعاملِ اُمت احناف کی تائید میں ہیں۔ چوتھے یہ کہ مست ذکر کے اندر عمومِ بلوی ہے اور عمومِ بلوی کے اندر خبر واحد قابلِ حجت نہیں ہوتی۔ فقہی اور اجتہادی جواب یہ ہے کہ ذکر بھی دیگر اعضاء کی طرح ایک عضو ہے جس طرح دیگر اعضاء کے مس سے وضو نہیں ٹوٹتا اسی طرح مست ذکر ناقض وضو نہ ہونا چاہئے اس لئے طلق بن علی کی حدیث اصل کے بالکل مطابق ہے اور حدیث بسرہ اصل کے خلاف اور روایت و درایت دونوں اعتبار سے مضطرب اور محتمل التاویل ہے اس لئے بہر حال حدیث طلق ہی کو ترجیح دینی ہوگی۔ امام طحاوی نے شرح معانی الآثار میں بڑی تفصیل سے اس پر بحث کی ہے اور شوافع کے تمام دلائل کے نہایت معقول جوابات دیئے ہیں۔ (۱، محرم الحرام ۱۳۶۹ھ)

الدَّرْسُ التَّاسِعُ وَالثَّلَاثُونَ

باب الوضوء من القبلة: مسِ مرأة کے ناقض وضو ہونے کا مسئلہ بھی مختلف فیہ ہے۔ ائمہ ثلاثہ حنفیہ کہتے ہیں کہ مسِ مرأة ناقض وضو نہیں ہے البتہ مباشرت فاحشہ کی صورت میں شینین کے نزدیک ناقض ہے امام محمد خروجِ مذی کی صورت میں ناقض ورنہ تو غیر ناقض کہتے ہیں۔ امام مالک فرماتے ہیں کہ مس

بشہوة ناقض اور بغیر شہوة مثلاً محرمہ ہو یا صغیرہ تو غیر ناقض ہے۔ امام شافعی اور امام احمد کی بھی ایک روایت یہی ہے، لیکن امام شافعی صاحب کا مفتی یہ قول یہ ہے کہ مسِ مرأة اگر بلا حائل ہو یا بسمائل اس طرح ہو کہ ایک کی حرارت دوسرے تک پہنچ رہی ہو تو ناقض ہے خواہ شہوت کے ساتھ ہو یا بغیر شہوت کے اجنبیہ ہو یا محرمہ صغیرہ ہو یا کبیرہ اور اگر ایسا حائل ہو جو وصول حرارت سے مانع ہو تو غیر ناقض ہے۔ امام احمد کی دوسری روایت بھی یہی ہے۔ اور تیسری روایت امام مالک کے مطابق ہے۔ حضرات شوافع قرآن پاک کی آیت **أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ** سے استدلال کرتے ہیں کہ اس آیت کے اندر لمسِ مرأة کو ناقض وضو قرار دیا گیا ہے لیکن احناف کہتے ہیں کہ اس آیت میں لمس سے جماع مراد ہے جیسا کہ دوسری قرأت **لَا مَسَّكُمْ** کی جو باب مفاعلت سے ہے اور مشارکت پر دلالت کرتی ہے اس کی تائید کر رہی ہے کہ لمس سے مراد جماع ہے۔ چنانچہ بخاری شریف ص ۶۶۲ پر ہے قال ابن عباس لمستم و تمسوهن و اللاتی دخلتم بهن و الا فضاء نکاح یعنی ان الفاظ سے قرآن پاک میں جماع مراد لیا گیا ہے۔ حضرت علی اور حضرت عائشہ کا بھی یہی قول ہے۔ نیز پہلے بھی بیان کیا جا چکا ہے کہ بالعموم مستہجن اور مکروہ چیزوں کو قرآن پاک کے اندر عموماً کنائی انداز میں ذکر کیا جاتا ہے اسی وجہ سے وطی اور جماع کو مس اور لمس وغیرہ کے الفاظ سے تعبیر کیا گیا ہے جیسا کہ **وَإِنْ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ** اور **لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ** میں مس سے باتفاق جماع ہی مراد ہے۔ مزید برآں سباق آیت بھی ہماری تائید کر رہا ہے کیونکہ ازالہ حدث کی کل چار صورتیں ہیں (۱) بحالتِ وجدانِ ما رازالہ حدثِ اصغر کے لئے آیتِ کریمہ میں وضو کا حکم ہے (۲) حدثِ اکبر کے ازالہ کے لئے **فَاظْهَرُوا** یعنی غسل کا حکم ہے اور عند فقدان المار دونوں حدثوں کے ازالہ کے لئے تیمم کا حکم ہے۔ اب اگر لمس سے جماع مراد نہ لیا جائے تو ازالہ حدثِ اکبر عند فقدان المار کا حکم آیت سے معلوم نہ ہو سکے گا حالانکہ سباق آیت اسی کو مقتضی ہے کہ آیت میں چاروں صورتوں کا حکم بیان کیا جا رہا ہے۔ نیز یہ کہ لمستم سے حدثِ اصغر

۱۔ اس صورت میں حضرات شوافع کو **أَوْ جَاءَ أَحَدُكُمْ** کے اندر لفظ **أَوْ** کو واؤ کے معنی میں لے کر تقدیر عبارت اس طرح مانی پڑے گی **وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ ۖ وَ جَاءَ أَحَدُكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ** یعنی اگر تم مریض یا مسافر ہو اور تم کو حدثِ اصغر کی یہ دونوں حالتیں پیش آجائیں تو تیمم کر لیا کرو۔ اس تقدیر عبارت (بقیہ حاشیہ لکھے صفحہ ۱۳۰)

مراد لینے کی شکل میں تکثیر لفظ اور تقلیل فائدہ لازم آئے گا جو کلام اللہ کی شان کے خلاف ہے کیونکہ اس صحت میں اتیان من الغائط اور لستم میں سے صرف ایک کا ذکر کر دینا کافی تھا۔ علاوہ ازیں احادیث سے بھی یہ کہیں ثابت نہیں ہوتا کہ مسِ مرأۃ ناقض وضو ہے اور نہ کسی حدیث میں یہ آیا کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مسِ مرأۃ کے بعد وضو کیا ہو۔ برخلاف اس کے عام طور پر تمام احادیث سے احناف ہی کا مذہب ثابت ہوتا ہے۔ چنانچہ مسلم شریف ص ۱۹۲ میں حدیث ہے عن عائشة قالت فقدت رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة من الفراش فالتمسته فوقعت يدي على بطن قدمه وهو في المسجد وهما منصوبتان وهو يقول اللهم اني اعوذ برضاك من سخطك وبمعافاتك من عقوبتك واعوذ بك منك لا احصى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك اس حدیث میں صاف ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بطن قدم پر حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا ہاتھ لگا اگر مسِ مرأۃ ناقض وضو ہوتا تو آپ فوراً نماز توڑ دیتے، آپ کا نماز کو قائم رکھنا اس کی واضح دلیل ہے کہ مسِ مرأۃ ناقض وضو نہیں ہے۔ اس کے جواب میں امام نووی نے امام شافعی کا یہ قول نقل کیا لا مس کا وضو ٹوٹ جاتا ہے ملبوس کا نہیں ٹوٹتا۔ حالانکہ راجح اور مفتی یہ قول یہی ہے کہ دونوں کا وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ اس کے بعد پھر انھوں نے یہ تاویل کی کہ ممکن ہے مس بحائل ہو، لیکن یہ تاویلات بالکل بے جان اور خلافِ ظاہر ہیں۔ کیونکہ مسلم شریف ص ۱۹۸ میں حضرت عائشہ فرماتی ہیں کنت انا م بین یدی رسول الله صلى الله عليه وسلم ورجلای فی قبلتہ فاذا سجد غمزنی فقبضت رجلی اس حدیث میں صاف ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم حضرت عائشہ کے غمز کیا کرتے تھے یہاں بھی امام نووی نے فوق حائل کی تاویل

(بقیہ ص ۱۴۹) کی بنا پر آیت سے حدیث اکبر عند فقدان الماء کا حکم معلوم نہ ہو سکے گا۔ برخلاف احناف کی تفسیر کے کہ اس کے اندر آیت کریمہ سے چاروں حکم ثابت ہونے کے ساتھ پانچواں حکم یہ بھی ثابت ہو رہا ہے کہ جماع خواہ انزال کے ساتھ ہو یا بغیر انزال کے دونوں صورتیں موجب حدیث اکبر ہیں۔ اس وقت تقدیر عبارت اس طرح ہوگی وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا بِالنِّزَالِ فَاطَهَرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مُرْضًى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَوْ بِالنِّزَالِ فَنَتَمَتَّوْا صَعِيدًا طَيِّبًا۔ اس تقدیر پر آیت کا مطلب یہ ہو گا کہ اگر مرض یا سفر کی حالت میں وطی بالانزال کی وجہ سے تم کو حیات لاحق ہوئی ہو یا تم نے عورتوں سے ملاست یعنی وطی بلا انزال کی ہو تو ان تمام صورتوں میں عند فقدان الماء تیمم کر لیا کرو۔ یہ تفسیر اجلہ صحابہ کی تفسیر کے بالکل مطابق ہے۔ (کذا فی التفسیر المظہری)۔ (سید شہود حسن غفرلہ)

کی ہے، مگر احناف کہتے ہیں کہ اولاً تو بلادِ حارہ میں عادتاً پکڑا اورھ کر نہیں سوتے اور اگر کپڑا حائل ہوتا تو غز بنوبی یا غز بلحافی فرماتیں۔ حالانکہ یہ حدیث بخاری ص ۱۶ اور نسائی ص ۳۸ پر ہے، مگر کہیں بھی ثوبی کا لفظ نہیں ہے خصوصاً نسائی کی روایت میں تو مسنی برجلہ کے الفاظ ہیں۔ پھر امام نسائی نے ترك الوضوء من مس الرجل امرأته من غیر شہوة، کا ترجمہ قائم کر کے مزید اس طرف اشارہ کر دیا کہ حدیث میں مس بجاہل کی کوئی گنجائش نہیں ہے زیادہ سے زیادہ من غیر شہوة کی تاویل کی جاسکتی ہے مگر یہ تاویل بھی شوافع کے لئے کچھ مفید نہیں کیونکہ شوافع تو مسِ مرأۃ بغیر شہوة کو بھی ناقض مانتے ہیں۔ اسی طرح بخاری شریف ص ۲۴ پر حدیث ہے عن عائشة زوج النبی صلی اللہ علیہ وسلم قالت کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یضعی الی راسہ وهو مجاور فی المسجد فارجلہ وانا حائض اس حدیث سے معلوم ہوا کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم بجاہلت اعتکاف حضرت عائشہ سے اپنے سر کے بالوں میں کنگھا کراتے تھے۔ اعتکاف کی حالت میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بے وضو خیال نہیں کیا جاسکتا۔ ثانیاً اعتکاف کی حالت میں قصداً موجب حدیث فعل کرنا بھی آپ کی شایانِ شان نہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ مسِ مرأۃ ناقض وضو نہیں ہے۔ نیز بخاری شریف ص ۶۲ میں حضرت عائشہ فرماتی ہیں، فقبضہ اللہ دان راسہ بین نحری وسحری اور بھی بخاری شریف وغیرہ میں بہت سی روایات ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات حضرت عائشہ کی گود میں ہوئی۔ اس صورت میں ناممکن ہے کہ حضرت عائشہ کا ہاتھ آپ کو اور آپ کا ہاتھ حضرت عائشہ کو نہ لگا ہو۔ اس صورت میں نعوذ باللہ آپ کی وفات علی غیر وضو لازم آئے گی جو حقیقت سے بہت بعید ہے۔ اس لئے ماننا پڑے گا کہ مسِ مرأۃ ناقض وضو نہیں ہے نیز صحیحین میں ہے عن ابی قتادۃ کان یصلی وهو حامل أمامة بنت زینب یعنی آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم امامہ بنت زینب کو گود میں لئے ہوئے نماز پڑھتے تھے چونکہ حضرات شوافع صغیرہ و کبیرہ محرمہ وغیرہ محرمہ سب ہی کے مس کو ناقض وضو کہتے ہیں۔ اس لئے یہ حدیث بھی ان پر حجت ہے۔ اب چونکہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث میں مسِ مرأۃ کے ناقض وضو نہ ہونے کی صاف تصریح ہے اور احناف کی بہترین دلیل بھی ہے۔ اس لئے امام ترمذی و انما ترك اصحابنا سے اس حدیث پر جرح کر رہے ہیں۔ خلاصہ اس کا یہ ہے کہ حضرت عائشہ کی اس حدیث کی دو سندیں ہیں ایک سند تو حبیب بن ابی ثابت عن عروہ عن عائشہ جو امام

ترمذی نے باب کے شروع میں ذکر کی ہے اور دوسری سند براہیم بن عمار عن عائشہ جو آخر میں ذکر کی ہے۔
اب پہلی سند پر ایک اعتراض تو امام ترمذی اور ابوداؤد دونوں نے یہ کیا کہ یحییٰ بن سعید القطان نے
اس حدیث کو شبہ لاشیٰ یعنی انتہائی ضعیف کہا ہے۔ دوسرا اعتراض یہ کیا کہ امام بخاری کہتے ہیں کہ
حبیب کا عروہ سے سماع ثابت نہیں۔ تیسرا اعتراض یہ کیا کہ سفیان ثوری کہتے ہیں کہ حبیب کی جتنی بھی
روایات عروہ سے منقول ہیں وہ عروہ مزنی سے ہیں نہ کہ عروہ بن الزبیر سے۔ اب چونکہ عروہ مزنی مجہول ہے
اس لئے یہ روایت بھی غیر معتبر ہوگی۔ پہلے اعتراض کا جواب، تو یہ ہے کہ اس حدیث کو امام ترمذی نے اپنے چھ اُستادوں
قتیبہ، ہناد، ابوالکریب، احمد بن منیع، محمود بن غیلان، ابو عمار سے نقل کیا ہے۔ اب جس سند پر چھ اُستادوں کا
اتفاق ہو اس پر یحییٰ بن سعید القطان کی جرح شبہ لاشیٰ کو نہایت سادگی اور بے تکلفی سے امام ترمذی کا
فوراً قبول کر لینا یقیناً باعث حیرت ہے۔ باقی جہاں تک جرح کا تعلق ہے تو اس کی بنیاد صرف دو باتوں
پر ہے ایک یہ کہ اس حدیث میں عروہ سے عروہ مزنی مراد ہے جو ایک مجہول راوی ہے۔ دوسری بات
یہ کہ حبیب بن ابی ثابت کا عروہ سے سماع ثابت نہیں۔ اب پہلی بات کا جواب تو یہ ہے کہ عروہ مزنی
کہنے والے صرف عبدالرحمن بن مغراء ہیں جو خود ضعیف ہیں۔ ثانیاً یہ کہ ابن ماجہ ص ۳۸ کی روایت میں
وکیع نے صراحت کے ساتھ عروہ بن الزبیر نقل کیا ہے۔ وکیع کے قول کو عبدالرحمن کے قول پر بہر حال ترجیح دی
جائے گی۔ ثالثاً عبدالرحمن کی روایت میں اعمش کا یہ کہنا کہ عروہ مزنی سے ہمارے بہت سے شیوخ نے
روایت کی ہے یہ بھی اس بات کی دلیل ہے کہ یہ عروہ بن الزبیر ہیں کیونکہ عروہ مزنی جب مجہول راوی ہے تو اس
سے بہت سے شیوخ کا روایت کرنا ناممکن ہے۔ رابعاً حضرت عروہ چونکہ حضرت عائشہ کے بھانجے تھے اس
لئے من ہی الا انت کے ساتھ سوال کرنا اور اس کے جواب میں حضرت عائشہ کا تبسم فرمانا یہ بھی اس بات
کی دلیل ہے کہ یہ عروہ بن الزبیر ہیں کیونکہ کسی اجنبی کو اس قسم کے سوال کی جرأت ہرگز نہیں ہو سکتی۔ اب چونکہ
حضرت عروہ اس زوجہ کی تعیین و تحقیق کو حدیث کے مستند ہونے کے لئے ضروری سمجھتے تھے اس لئے انھوں
نے یہ سوال کیا اور حضرت عائشہ نے تبسم فرما کر تصدیق بھی کر دی۔ چونکہ یہ سوال و جواب صرف علمی تحقیق کی
غرض سے صادر ہوئے تھے اس لئے ان کو خلاف حیا، قرار دینا سراسر حماقت اور جہالت ہے۔ خامساً
مسند احمد اور دارقطنی کی روایتوں میں عن ہشام بن عروہ عن امیہ عن عائشہ مذکور ہے یہ بھی اس بات کی

دلیل ہے کہ یہاں عروہ بن الزبیر مراد ہیں کیونکہ ہشام کے والد عروہ بن الزبیر ہی ہیں نہ کہ عروہ مزنی۔ خلاصہ یہ کہ اس روایت میں عروہ کو مزنی کہنا بالکل غلط ہے بلکہ یہی الحقیقت عروہ بن الزبیر ہی ہیں۔ (۸ محرم الحرام ۳۶۹ھ)

الدَّرْسُ الْأَدْبَعُونَ

اب رہی دوسری بات کہ حبیب کا سماع عروہ سے ثابت نہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ اتصالِ سند کے لئے ثبوتِ سماع کی شرط صرف امام بخاری کے نزدیک ہے۔ اس لئے وہ جو کچھ فرما رہے ہیں وہ اُن کی اپنی شرط کے مطابق ہے۔ باقی امام مسلم کے نزدیک صرف امکانِ سماع اور معاشرت کافی ہے سو وہ یہاں موجود ہے کیونکہ عروہ کی وفات ۹۴ھ اور حبیب کی وفات ۱۱۹ھ میں ہوئی۔ اس لئے معاشرت اور امکانِ لقاء و سماع پایا گیا لہذا حدیث علی شرطِ مسلم صحیح ہوگی۔ دوسرے اعتراض کا جواب بھی یہی ہے۔ تیسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اولاً تو سفیان ثوری کا قول ماحدثنا حبیب الا عن عروہ المزنی غیر سند طریقہ پر منقول ہے۔ ثانیاً ابوداؤد نے یہ کہہ کر وقد روی حمزة الذیات عن حبیب بن ابی ثابت عن عروہ بن الزبیر حدیثاً صحیحاً سفیان ثوری کے قول کو خود ہی رد کر دیا۔ ثالثاً یہ کہ سفیان جو کچھ فرما رہے ہیں وہ اپنے علم کے مطابق فرما رہے ہیں، جو دوسروں پر حجت نہیں۔ نیز یہ کہ ابوداؤد کا قول مثبت ہے اور سفیان کا قول نافی ہے مثبت و نافی میں بوقتِ تعارض مثبت کو ترجیح دی جاتی ہے۔ اس لئے ابوداؤد کا قول راجح ہوگا۔ علاوہ ازیں حبیب بن ابی ثابت کی عروہ سے تین حدیثیں اور بھی مروی ہیں۔ ترمذی ص ۱۸۶ اللہم عافنی فی جسدی۔ ترمذی ص ۱۱۳ سئل ابن عمر فی ای شہور۔ ابوداؤد ص ۲۱ اب ان یمنوں حدیثوں میں سے کسی میں بھی عروہ مزنی نہیں کہا گیا۔ اس لئے عروہ سے معروف شخصیت یعنی عروہ بن الزبیر ہی مراد لئے جائیں گے۔ اس سے معلوم ہوا کہ حبیب کا سماع عروہ سے ثابت ہے۔ اب اس روایت کی دوسری سند پر امام ترمذی اور ابوداؤد کا یہ اعتراض ہے کہ ابراہیم تیمی نے یہ حدیث حضرت عائشہ سے نہیں سنی اور نہ حضرت عائشہ کا زمانہ پایا۔ اس لئے یہ مُرسل ہے اور مُرسل حدیث قابلِ احتجاج نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ثقہ کا مُرسل ہمارے اور امام مالک وغیرہ بہت سے علماء کے نزدیک قابلِ قبول اور لائقِ احتجاج ہے دوسرے یہ کہ دارقطنی نے اس حدیث کے متعلق کہا ہے کہ اس کو معاذ بن ہشام نے عن الثوری عن

ابن روق عن ابراہیم عن ابیہ عن عائشہ روایت کیا ہے۔ اب چونکہ اس سند کے اندر ابراہیم ہی اور حضرت عائشہ کے درمیان ابراہیم کے والد یزید بن شریک کا واسطہ آگیا تو اب یہ سند بھی ہوگئی، لیکن داقطنی اور بیہقی کا کہنا یہ ہے کہ دراصل یہ حدیث قبلہ صائم کے بارے میں تھی یعنی قبلہا دھو صائم تھا، مگر ضعیف رواۃ نے اس کو قبلہ وضو کے بارے میں نقل کر دیا، لیکن الجوہر النقی میں اس کو رد کر دیا ہے کہ اول تو اس کی کوئی بنیاد نہیں نہ کوئی دلیل ہے نہ کوئی ثبوت۔ ثانیاً خاطر خواہ ثقہ راویوں کو ضعیف قرار دینا یہ بھی خلاف اصول ہے۔ بہر حال دونوں حدیثیں اپنے مقام پر الگ الگ ہیں۔ اب اگر ان لوگوں کی بات کو مان بھی لیا جائے تو پھر ہر حدیث کے متعلق جو شخص جو کچھ چاہے کہہ دیا کرے گا۔ اس طرح تو منکرین حدیث کے لئے انکار حدیث کا دروازہ کھل جائے گا۔

باب الوضوء من النقی والرعاف: خروج دم سے نقض وضو کا مسئلہ بھی مختلف فیہ ہے۔ امام شافعی اور امام مالک کے نزدیک خروج دم ناقض وضو نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد، امام احمد و اسحاق کے نزدیک خروج دم ناقض وضو ہے بشرطیکہ دم سائل ہو، کیونکہ دم سائل ہی دم مسفوح ہونے کی وجہ سے نجس ہے اسی طرح حجامت، پیپ، رُعاف جو حد سیلان کو پہنچ جائیں اور قے الطعام ملأ الفم بوجہ قعر معدہ سے نکلنے کے یہ سب نجس ہیں جن کا خروج ناقض وضو ہوگا، کیونکہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کے نزدیک خروج نجاست مطلقاً ناقض وضو ہے، برخلاف دم غیر سائل اور قے الطعام غیر ملأ الفم جو قعر معدہ سے نکلتی ہے اور قے بلغم کہ یہ نہ نجس ہیں اور نہ ناقض وضو ہیں۔ اب امام شافعی صاحب خروج دم کے ناقض وضو نہ ہونے پر ابوداؤد ص ۲۷ پر حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس میں ایک انصاری صحابی کے ایک مشرک نے لگا تار تین تیر مارے جن سے وہ لہو لہان ہو گئے مگر انھوں نے اپنی نماز کو جاری رکھا۔ اب اگر خروج دم ناقض وضو ہوتا تو یقیناً وہ نماز کو ختم کر دیتے اس سے معلوم ہوا کہ خروج دم ناقض وضو نہیں ہے۔ نیز بخاری شریف ص ۲۹ پر بھی غزوہ ذات الرقاع کے اسی واقعہ کا تعلیقاً ذکر کیا گیا ہے۔ اُس کے بعد حضرت عبداللہ بن عمر کے متعلق فرمایا کہ انھوں نے ایک کھنسی کو دیا یا اور اس میں سے خون بھی نکلا مگر وضو نہیں کیا۔ اسی طرح عبداللہ بن ابی اوفی نے تھوکا اور اس میں خون آیا۔ مگر وہ اپنی نماز پڑھتے رہے، حسن بصری کا قول ہے کہ مسلمان زخموں کے باوجود نماز پڑھتے رہتے تھے ان آثار مذکورہ سے امام بخاری نے بھی خروج دم کے غیر ناقض ہونے پر استدلال کیا ہے۔ انصاری صحابی کی روایت کے مختلف

جوابات دیئے گئے ہیں اولاً یہ کہ اس کی سند میں عقیل بن جابر مختلف فیہ راوی ہیں۔ ابن حبان نے اگرچہ ان کی ثقافت میں ذکر کیا ہے، مگر میزان الاعتدال میں ان کو مجہول کہا ہے۔ پھر محمد بن اسحاق بھی مختلف فیہ ہیں اسی کوئی کی بنا پر اس واقعہ کو امام بخاری نے جب تعلیقاً ذکر کیا ہے تو یوں ذکر عن جابر بصیغہ ترمیض یعنی صیغہ مجہول کے ساتھ روایت کیا ہے ورنہ عام طور پر تعلیقات کو بصیغہ معروف ذکر کیا کرتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ خود امام بخاری کے نزدیک بھی یہ روایت کمزور درجہ کی ہے۔ ثانیاً یہ کہ جب لگاتار تین تیس لگے اور لہو لہان ہو گئے تو محال ہے کہ خون کپڑوں کو نہ لگا ہو اور خون آلود کپڑوں سے خود امام شافعی صاحب کے نزدیک بھی نماز نہیں ہوتی۔ پھر نماز کو جاری رکھنے سے عدم نقض وضو پر استدلال کیونکر صحیح ہو گا۔ الامحالہ اس کو کمال استغراق اور غلبہ حال پر ہی محمول کیا جاسکتا ہے یا پھر یہ کہا جائے کہ ان صحابی کو اس وقت تک اس مسئلہ کا علم نہ ہوا ہو کہ خروج دم اور خون آلود کپڑوں سے وضو اور نماز منقطع ہو جاتی ہے۔ جس طرح عربوں ابی سلمہ ایک صحابی تھے کہ بوقت سجدہ ان کا کشف ستر ہو جاتا تھا تو اس کو کوئی بھی تستر فی الصلوٰۃ کی عدم فرضیت پر استدلال نہیں بناتا کیونکہ یہ فعل مسئلہ سے عدم واقفیت پر مبنی تھا۔ امام نووی کی یہ تاویل کہ خون دھار بن کر نکلا، درایت کے خلاف ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمر کا پھنسی کے پنچوڑنے کے بعد خروج دم سے وضو نہ کرنا بھی اس بنا پر تھا کہ وہ دم سائل نہ تھا کیونکہ دم سائل کے بعد وضو کرنا تو خود عبداللہ بن عمر سے ثابت ہے جیسا کہ موطا امام مالک ص ۱۳ اور موطا امام محمد ص ۳۲ پر ہے عن نافع ان عبد اللہ بن عمر کان اذا سرف انصرف فتوضا ثم رجع فنبی ولم یتکلم۔ اسی طرح عبداللہ بن ابی ادنیٰ کے بزاق میں خون آنے سے بھی استدلال درست نہیں کیونکہ اگر بزاق پر دم کا غلبہ ہو تو ناقض وضو ہے ورنہ نہیں، تو ممکن ہے ان کے بزاق پر غلبہ دم نہ ہوا ہو۔ اس لئے اس اثر سے اگر استدلال کرنا ہے تو پہلے اس کو ثابت کر دیا جائے کہ بزاق پر دم غالب تھا۔ رہا مسلمانوں کا زخموں کے باوجود نماز پڑھنا تو یہ حضرات چونکہ معذور تھے تو معذورین کے عمل پر تندرستوں کے مسائل کو قیاس کرنا بالکل خلاف اصول ہے۔ معذورین کی سہولت کے لئے جو مسائل فقہ حنفیہ میں ہیں ان کے پیش نظر اس سے استدلال کرنا صحیح نہیں۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مستدل ابن ماجہ ص ۸۶ کی حدیث ہے عن عائشہ قالت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اصابہ قئ او رعاف او قلس او مذي فليتنصرف فليتوضا ثم یس علی

صلوٰۃ وہو فی ذالک لایتکلم اس حدیث میں صاف ہے کہ قے اور رُعاف وغیرہ کے نکلنے کے بعد وضو کرے اور نماز پر بنا کرے۔ معلوم ہوا کہ رُعاف سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ نیز ابن ماجہ ص ۱۷ پر دوسری حدیث ہے عن عائشة عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا صلی احدکم فاحدث فلیمسک علی انفہ ثم ینصرف یعنی اگر نماز میں کسی کو حدث ہو جائے تو اس کو چاہئے کہ ناک کو ہاتھ سے بند کر کے جماعت سے نکل جائے۔ اب اگر نکسیر کو ناقض وضو نہ مانا جائے تو حدث پر پردہ پوشی کی غرض سے ناک پر ہاتھ رکھنے کے حکم کا کوئی بھی فائدہ نہ ہوگا۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ نکسیر ناقض وضو ہے۔ دارقطنی نے اسی مضمون کی متعدد حدیثوں کو ذکر کیا ہے۔ اس لئے اگر ابن ماجہ کی حدیث کی سند پر کسی کو کچھ اعتراض ہو تو دارقطنی کی روایات کثیرہ کا توازن کار کرنا ممکن نہیں۔ تیسری حدیث مستحاضہ کی کہ فاطمہ بنت ابی حبیش سے آپ نے فرمایا فاذا کان ذالک فامسک عن الصلوٰۃ فاذا کان الآخر فتوضی وصلی (ابوداؤد ص ۳۹) اس حدیث میں دم استحاضہ کے خروج کو موجب وضو قرار دیا گیا ہے۔ معلوم ہوا کہ خروج دم ناقض وضو ہے۔ باقی شوافع کا یہ کہنا کہ یہ دم خارج من السبیلین کے قبیل سے ہے تو یہ درست نہیں۔ کیونکہ سبیلین میں سبیل جماع داخل نہیں ہے۔ (۹ محرم الحرام ۱۳۶۹ھ)

الدَّرْسُ الْوَاحِدُ وَالْأَرْبَعُونَ

قلہ فتوضاً: اس میں فارسیبیت کے لئے ہے یعنی قے کی وجہ سے وضو ٹوٹ گیا اس لئے آپ نے وضو کیا۔ یہ حدیث قے کے ناقض وضو ہونے پر احناف کی دلیل ہے، مگر قے کی مختلف صورتیں ہیں اگر قے کھانے یا پانی یا پتہ یا دم منجمد کی ہو تو اگر ملا الغم ہے تو ناقض ہے ورنہ نہیں۔ بلغم کی قے مطلقاً غیر ناقض اور دم سائل کی قے مطلقاً ناقض ہے۔ ان دونوں میں ملا، الغم اور غیر ملا، الغم کا کوئی فرق نہیں۔ امام شافعی صاحب خارج من غیر السبیلین ہونے کی وجہ سے قے کو غیر ناقض للوضو مانتے ہیں۔ احناف کی دلیل ایک تو یہی حدیث ہے، مگر اس پر بعض شوافع نے یہ اعتراض کیا کہ روایت کے الفاظ قاء فافطر تھے، دم راوی کی وجہ سے قاء فتوضاً ہو گیا، مگر یہ بات بالکل بے دلیل ہے اگر دم ہوا تو کس راوی کو ہوا اس کی کسی نہ کسی درجہ میں تشخیص و تعیین ضروری ہے۔ ثانیاً یہ کہ روایت صحیح ہے شیخین نے صرف اختلاف

فی السند کی وجہ سے اس کو ذکر نہیں کیا۔ خود امام ترمذی نے اس حدیث کو اصح شئی فی هذا الباب فرمایا ہے۔ اس لئے روایت میں کسی قسم کا شبہ مہمل ہے۔ البتہ معمر کی روایت میں جو غلطیاں واقع ہوئی ہیں اُن کو خود امام ترمذی نے ذکر کر دیا ہے۔ اول یہ کہ معدان بن ابی طلحہ کے بجائے خالد بن معدان کہا ہے۔ دوسرے یہ کہ یعیث اور معدان کے درمیان عن ابیہ کا واسطہ ذکر نہیں کیا۔ تیسرے یہ کہ یحییٰ اور یعیث کے درمیان اوزاعی کا واسطہ چھوڑ دیا۔ اب یہاں ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ ترجمۃ الباب میں تو قے اور رُعاف دونوں کا ذکر ہے مگر حدیث میں صرف قے کا ذکر ہے۔ اس لئے حدیث ترجمۃ الباب کے مطابق نہ ہوئی۔ جواب یہ کہ اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ جو حکم قے کا ہے وہی حکم رُعاف کا ہے۔ اب اختلاف صرف یہ ہے کہ احناف دونوں کو ناقض اور شوافع دونوں کو غیر ناقض کہتے ہیں۔ اس لئے امام ترمذی نے ترجمۃ الباب میں رُعاف کو قے کے تابع کر کے صرف قے کی حدیث ذکر کر کے بتلا دیا کہ جو حکم قے کا ہے وہی حکم رُعاف کا ہے۔ اس طرح پر حدیث ترجمۃ الباب کے مطابق ہو جائے گی۔ احناف کی دوسری دلیل ابن ماجہ کی حدیث مذکورہ بالا من اصابہ قیٰ اور رُعاف الیہ ہے۔ تیسری حدیث القلس حدث، جس کو دارقطنی نے روایت کیا ہے اور صاحب ہدایہ نے بھی ذکر کیا ہے۔ باب الوضوء بالنبیذ۔ نبیذ کے معنی ہیں گرا دینا، ڈال دینا، پھینک دینا اور نبیذ بمعنی منبوذ ہے عرف کے اندر شمار کو پانی میں ڈالنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔ اس کی تین صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ چھواروں کو پانی میں ڈالنے کے بعد ذائقہ بھی بدل گیا اور سکر و جھاگ بھی پیدا ہو گئے۔ دوسرے یہ کہ ذائقہ بدل گیا مگر سکر اور جھاگ پیدا نہ ہوئے۔ تیسرے یہ کہ نہ ذائقہ بدلانا سکر پیدا ہوا۔ پہلی بالاتفاق حرام ہے، تیسری بالاتفاق جائز ہے۔ دوسری میں اختلاف ہے۔ امام شافعی صاحب کے نزدیک طاہر غیر مطہر ہے، امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کی تین روایتیں ہیں۔ یتوضأ ولا یتمم، یتوضأ ویتمم، یتمم ولا یتوضأ، دوسری روایت کے امام محمد اور تیسری کے امام ابو یوسف قائل ہیں۔ تینوں قول اس وقت ہیں جب نبیذ کے علاوہ دوسرا پانی نہ ہو۔ اس اختلاف کی بنیاد ماہ مطلق اور ماہ مقید پر ہے اگر مار کی اضافت محض تعریف کے لئے ہے تو اس سے مائیت کی نفی صحیح نہ ہوگی، جیسے ماہ البیر، ماہ البحر، ماہ النہر وغیرہ اور اضافت تفسید کے لئے ہے تو مائیت کی نفی صحیح ہو جائے گی، جیسے ماء الورد، ماء البطیخ وغیرہ۔ اب چونکہ نص قرآنی میں جواز یتمم

کے لئے عدم وجدانِ مار کو شرط قرار دیا گیا ہے اس لئے وجدانِ مار کی صورت میں لامحالہ تیمم ناجائز ہوگا اب اگر نبیہِ تحر کو مار مطلق مان لیا جاتا ہے تو عدم وجدانِ مار کی صورت میں اس سے وضو جائز ہوگا ورنہ نہیں۔ باقی رہی یہ بات کہ اضافتِ تقییدی کی صورت میں مار مطلق سے نکل جانے کا معیار کیا ہے تو اس میں حضرات فقہاء کا اختلاف ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ پانی اپنے اوصافِ ثلاثہ یعنی رنگ، بو، مزہ میں سے کسی بھی ایک کے تغیر سے طاہر غیر مطہر ہو جاتا ہے جس کا مطلب یہ کہ وہ مار مطلق ہونے سے نکل جاتا ہے۔ مگر امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک پانی دو صورتوں میں مار مطلق سے نکلتا ہے ایک یہ کہ کسی شیءِ طاہر کے ساتھ پانی کا کمالِ امتزاج ہو جائے پھر کمالِ امتزاج کی بھی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ پانی میں کسی ایسی چیز کو ڈال کر پکا یا جائے جس سے تنظیف مقصود نہ ہو، جیسے باقلا وغیرہ تو اس صورت میں یہ مار مطلق ہونے سے نکل جائے گا اور اگر تنظیف مقصود ہو جیسے صابون اشنان وغیرہ تو اس صورت میں یہ مار مطلق ہونے سے خارج نہ ہوگا۔ اسی طرح کسی پھل، تربوز وغیرہ سے پانی کو پنچوڑا جائے تو یہ بھی کمالِ امتزاج کی وجہ سے مار مطلق نہ ہوگا برخلاف اس کے کہ کسی درخت یا پھل سے پانی خود بخود ٹپک جائے تو وہ کمالِ امتزاج نہ ہونے کی وجہ سے مار مطلق ہی کے حکم میں رہے گا۔ اور اس سے وضو جائز ہوگا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ پانی پر غلبہِ مخالط ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ مخالط جامد ہو مثلاً ستو وغیرہ اور اس کے اختلاط سے پانی کا رقت و سیلان ختم ہو جائے تو یہ بھی مار مطلق نہ رہے گا اور اگر رقت و سیلان باقی رہے تو یہ بدستور مار مطلق رہے گا اور اس سے وضو جائز ہوگا۔ چنانچہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مار العین سے وضو کرنا منقول ہے اور اگر یہ شیءِ مخالط سیال ہو یعنی بہنے والی ہو تو دیکھا جائے گا اگر یہ پانی کے ساتھ اس کے اوصافِ ثلاثہ میں بالکل متحد ہے تو غلبہ کے اندر اجزاء کا اعتبار ہوگا جیسے مار مستعمل اور غیر مستعمل دونوں مخلوط ہو جائیں تو اگر غیر مستعمل کی مقدار زیادہ ہے تو وضو جائز ہوگا ورنہ نہیں۔ اب اگر یہ شیءِ مخالط پانی کے اوصافِ ثلاثہ کے مخالف ہے تو مخلوط ہو جانے کے بعد اگر پانی کی اکثر صفتیں بدل گئیں تو یہ مار مطلق نہ رہے گا اور اگر بعض صفتوں میں مخالف ہو تو مخالف اوصاف کا لحاظ کیا جائے گا مثلاً دودھ وغیرہ کہ مزہ اور رنگ میں پانی کے خلاف ہے تو اگر دودھ کے اختلاط سے پانی کے رنگ اور مزہ دونوں میں تبدیلی آگئی تو مار مطلق نہ

رہے گا اور اگر صرف رنگ ہی کا غلبہ ہو مزہ بدستور رہے تو اس سے وضو جائز ہوگا۔ علیٰ ہذا القیاس
نبیذ تمر اگر وہ مطبوخ ہے تو مطلق نہ رہنے کی وجہ سے وضو جائز نہیں اور اگر غیر مطبوخ ہے اور چھوڑ
ڈالنے کے بعد رنگ نہیں بدلا مگر اتنی قلیل شیرینی آئی کہ اسم مارتبیل نہیں ہوا تو ائمہ ثلاثہ حنفیہ کے
نزدیک اس سے وضو جائز ہے اور اگر اتنی شیرینی آگئی کہ اسم مارتبیل ہو کر اس پر نبیذ تمر کا اطلاق
ہونے لگا مگر زبد و سکر پیدا نہیں ہوا تو بتقاضائے قیاس اس سے وضو جائز نہ ہونا چاہئے، مگر
لیلۃ الجن کی حدیث کی وجہ سے قیاس کو ترک کر کے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اس سے جواز وضو کے قائل
ہیں کیونکہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ حدیث اور اقوال صحابہ کے مقابلہ میں قیاس کو ترک فرما دیتے ہیں۔
یر خلافت شوافع وغیرہ کے کہ وہ ہم رجال ونحن رجال کہہ کر اقوال صحابہ کے بالمقابل اپنے اجتہاد
کو ترجیح دیتے ہیں۔ اب امام ترمذی رحمہ اللہ اعتراض کرتے ہیں کہ روایت چونکہ ابوزید سے مروی ہے
اور وہ مجہول ہیں اس لئے اُن کی روایت قابل اعتبار نہ ہوگی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ قاضی ابوبکر بن
عربی نے ابوزید کے دو تلمیذ راشد بن کیسان یعنی ابو فرارہ اور ابوروق ذکر کئے ہیں اس لئے جہالت
شخصی مرفوع ہوگئی۔ اب جہاں تک ابوزید کی تضعیف کا تعلق ہے تو اگر اس روایت کا مدار صرف
ابوزید پر ہوتا تو ابوزید کی تضعیف سے یقیناً روایت ضعیف ہو جاتی مگر یہاں تو حافظ بدرالدین عینی
نے عمدۃ القاری شرح بخاری میں اس روایت کے چودہ راوی ذکر کئے ہیں اس لئے روایت کو ضعیف
کہنا کس طرح درست ہو سکتا ہے۔ دوسرا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ ابو فرارہ اور راشد بن کیسان ایک
ہی شخصیت ہیں یا الگ الگ، دو شخص ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ محققین اسی طرف گئے ہیں کہ
یہ ایک ہی شخصیت ہیں۔ تیسرا اعتراض یہ ہے کہ ابو فرارہ کو فہم نبیذ تمر فروش تھے اس کا
جواب اولاً تو یہ ہے کہ نبیذ تمر فی الحقیقت ابوزید تھے نہ کہ ابو فرارہ ثانیاً یہ کہ محض نبیذ تمر فروش تھے
نہیں اس لئے کہ جائز نبیذ کا فروخت کرنا بھی جائز ہے اس بات کا کوئی ثبوت نہیں کہ یہ حرام نبیذ
کا کاروبار کرتے تھے خواہ مخواہ کی بدگمانی جائز نہیں چوتھا اعتراض یہ ہے کہ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ
تعالیٰ عنہ نے معلوم کرنے پر فرمایا کہ لیلۃ الجن میں ہم میں سے کوئی بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ
نہیں تھا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ لیلۃ الجن چھ مرتبہ ہوئی کسی میں ساتھ تھے کسی میں ساتھ نہ تھے چنانچہ ترمذی ص ۱۵۹

میں سورۃ احقاف کی تفسیر میں ہے عن علقمۃ قال قلت لابن مسعود هل صحب النبی صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ الجن منکم احد قال ما صحبہ منا احد اس روایت سے عبداللہ بن مسعودؓ کا ساتھ نہ ہونا معلوم ہوتا ہے مگر ترمذی ص ۹۱۱ کی روایت میں ہے عن ابن مسعود قال صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم العشاء ثم انصرف فاخذ بید عبد اللہ بن مسعود حتی خرج بہ الی بطحاء مکۃ فاجلسہ ثم خط خطا ثم قال لا تبرحن خطک فانک سینتھنی الیک رجال فلا تکلمہم فانہم لن یکلموک ثم مضی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حیث اراد الخ اس روایت سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ آپ کے ساتھ تھے اور آپ نے ایک خط کھینچ کر ہدایت فرمادی تھی کہ اس خط سے آگے حجاز زمّت کرنا نیز تمہارے پاس جو لوگ آئیں (یعنی جنّات) ان سے بات مت کرنا ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ لیلۃ الجن متعدد ہوئیں۔ ابن مسعود بعض میں ساتھ تھے بعض میں ساتھ نہ تھے نیز آپ کا جنّات کے پاس تشریف لے جانا بغرض تبلیغ تھا اس لئے صرف ایک مرتبہ جانا کافی نہ ہوگا یقیناً آپ بہت سی مرتبہ تشریف لے گئے ہوں گے اور اگر بالفرض لیلۃ الجن ایک ہی مانی جائے تو معیت کے اثبات کو حصار تک پر محمول کیا جائے گا اور نعمی کو حصار سے آگے پر یعنی جہاں آپ جنّات کے مجمع میں تھے اس پر محمول کیا جائے گا۔ علاوہ ازیں مثبت و نافی میں تعارض کے وقت مثبت کو ترجیح دی جاتی ہے اس لئے بھی عبداللہ بن مسعود کا ساتھ ہونا راجح ہے۔ نیز علامہ ابن ہمام نے سید محمد بطوسی کی کتاب اسباب اختلاف الائمہؑ میں لکھی گئی ہے اس سے اصل الفاظ روایت کے ما صحبہ منا احد غیری نقل کئے ہیں راوی نے سہواً غیری کا لفظ چھوڑ دیا ہے نیز یہ بھی احتمال ہے کہ ابن مسعود چونکہ اپنا ساتھ ہونا تو پہلے ہی بتلا چکے ہیں اس لئے اپنے علاوہ دوسروں کی نفی مقصود ہو۔ پانچواں اعتراض یہ ہے کہ آیت قرآنی بتلا رہی ہے کہ ما مطلق کی عدم موجودگی کے وقت تیمم ہی کیا جائے گا اس لئے خبر واحد کو آیت کے مقابل میں یا تو منسوخ مانا جائے گا یا پھر ساقط الاعتبار کہا جائے گا۔ جواب یہ ہے کہ اگر آیت کو متاخر مانا جائے تو تو اتر معنوی کی وجہ سے خبر واحد کے اندر مخصوص بننے کی صلاحیت اور قوت پیدا ہو جاتی ہے۔ نیز یہ کہ شی طاہر کے اختلاط سے اگر پانی کے اندر تغیر و صف ہو جائے تو امام شافعیؒ متنا

کے نزدیک وہ پانی طاہر غیر مطہر ہو جاتا ہے مگر امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جب تک پانی کی طبیعت یعنی رقت و سیلان اپنی حالت پر باقی رہے اور اسم مارزائل نہ ہو پانی طاہر مطہر ہی ہے گا اس لئے پانی میں چھوڑے ڈالنے کے بعد جب تک اس کا رقت و سیلان باقی رہے، اس سے اسم مارزائل نہ ہوگا اور وہ حسب سابق طاہر مطہر ہی رہے گا، چنانچہ اسی باب کی حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا تمرۃ طيبة و ماء طہور فرمانا اس پانی کی طہوریت کی واضح دلیل ہے خلاصہ یہ کہ آپ نے ایسی نبیذ سے وضو کیا تھا اور ایسی ہی نبیذ سے وضو کو ہم بھی جائز قرار دیتے ہیں۔ جہاں تک اغتسال کا تعلق ہے تو چونکہ حدیث خلاف قیاس ہے اس لئے وہ اپنے مورد یعنی وضو پر مخصوص ہے گی اغتسال کی اجازت نہ ہوگی۔ لہذا ابوالعالیہ کا یہ اثر کہ سألت ابا العالیہ عن رجل اصابته الجنابة وليس عندہ ماء وعندہ نبیذ ایغتسل بہ قال لا، امام ابو حنیفہ کے خلاف نہ ہوگا اسی طرح عطار بن ابی رباح کا اثر، انه کره الوضوء باللبن والنبیذ وقال ان التیمم اعجب الی منہ، توفی بالنبیذ کی کراہت پر دلالت کرتا ہے نہ کہ عدم جواز پر۔ دوسری بات یہ کہ عطار بن ابی رباح تابعی ہیں اور امام ابو حنیفہ بھی تابعی ہیں اس لئے عطار کا قول امام ابو حنیفہ پر حجت نہ ہوگا یہ دونوں اثر ابوداؤد ص ۱۲ پر ذکر کئے گئے ہیں۔ (۱۰ محرم الحرام ۳۶۹ھ)

الدَّرْسُ الثَّانِي وَالْأَرْبَعُونَ

باب المضمضة من اللبن۔ دَسَمَ (بفتح دال) کے معنی چکناہٹ کے ہیں چونکہ عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے اس روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فعل نقل کیا ہے کہ آپ نے ایک مرتبہ دو دو نوش فرمایا اس کے بعد پانی منگایا اور یہ کہہ کر کھلی کی کہ اس میں چکناہٹ ہوتی ہے اس لئے شرب لبن کے بعد مضمضہ کے متعلق تین قول نقل کئے گئے ہیں۔ وجوب، استحباب، عدم استحباب یعنی اباحت۔ اب قائلین بالوجوب ابن ماجہ ص ۳۸ میں جو تین قولی حدیثیں نقل کی گئی ہیں جن میں صاف طور پر مضمضوا صیغہ امر ہے اس سے استدلال کرتے ہیں مگر خلفائے راشدین اور دیگر اکابرین صحابہ چونکہ عدم وجوب کے قائل ہیں اس لئے اس امر کو استحباب پر محمول کیا جائے گا۔ اب اس اجماع اُمت

کے پیش نظر اولاً تو کوئی وجوب کا قائل ہی نہ ہوگا اور اگر کوئی وجوب کا قائل ہوگا بھی تو یا حضرت انسؓ کی روایت جو ابوداؤد ص ۲۶ پر ہے کہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شرب لبنا فلم یضمض ولم یتوضأ و صلیٰ کو اس کا نسخ قرار دیا جائے گا یا پھر بقرینۃ اجماع امر کو استحباب پر محمول کیا جائے گا۔ امام شافعی صاحب بھی اگرچہ وجوب کے قائل نہیں مگر اس میں قدرے تشدد کرتے ہیں برخلاف احناف کے کہ وہ اس میں تشدد بھی نہیں کرتے۔ احناف کے یہاں اس سلسلہ میں وہی حکم ہے جو فتاویٰ عالمگیریہ ص ۱۱۱ میں ولواکل شیئاً من الحلاوة وابتلع عینہا فدخل فی الصلوة فوجد حلاً و تھا فی فیہ فابتلعھا لا تفسد صلوٰتہ۔ خلاصہ یہ کہ بظاہر اُمت میں اس کے وجوب کا قائل کوئی نہیں سب استحباب ہی کے قائل ہیں۔ استحباب کے معنی ہیں الثواب فی فعلہ ولا عقاب فی ترکہ۔ اباحت کے معنی ہیں لا ثواب فی فعلہ ولا عقاب فی ترکہ۔ باقی امام ترمذی کے قول ولہم یر بعضہم من الاستحباب کو مفعول مقدر مانا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ بعض لوگ مضمضہ بعد شرب اللبن کو مستحب بھی نہیں سمجھتے اس لحاظ سے یہ تیسرے مذہب یعنی عدم استحباب کی طرف اشارہ ہوگا۔ چنانچہ ابن ماجہ ص ۳۸ میں ہے توضعوا من البان الابل ولا توضعوا من البان العنم تو اس حدیث میں وضو سے وضو لغوی مراد ہے تو اس کا امر استحبابی البان ابل کے پینے کے بعد ہے البان غنم کے بعد منع کیا گیا ہے اس سے وہ لوگ جو دودھ پینے کے بعد مضمضہ کے عدم استحباب کے قائل ہیں استدلال کرتے ہیں۔ باب ماجاء فی کواہیۃ رد السلام غیر متوضیٰ۔ یہاں اشکال یہ ہوتا ہے کہ ترجمۃ الباب میں تو بغیر وضو سلام کے جواب کی کراہت کا ذکر ہے مگر حدیث میں حالت بول کے اندر کراہت کا بیان ہے اس لئے دعویٰ کے عام اور دلیل کے خاص ہونے کی وجہ سے حدیث ترجمۃ الباب کے مطابق نہ ہوگی۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ حدیث میں یبول سے فراغت من البول مراد لیا جائے تو اس وقت حدیث ترجمۃ الباب کے بالکل مطابق ہو جائے گی۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ امام ترمذی علیہ الرحمہ نے ترجمۃ الباب سے ہاجر بن قنفذ کی روایت کی طرف اشارہ کیا ہے جو ابن ماجہ ص ۲۹ پر مذکور ہے جس میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا، انه لم یمنعنی من ان ارد الیلک الا انی کنت علی غیر وضوء تو اس حدیث

سے امام ترمذی نے بغیر وضو و سلام کی کراہیت کو بیان کرنے کے لئے ترجمۃ الباب قائم کیا اور اس باب کی حدیث سے حالت بول میں ردِ سلام کی کراہیت کو ثابت کیا۔ اس طرح امام ترمذی نے دونوں حالتوں میں ردِ سلام کی کراہیت کو نہایت لطیف انداز میں بیان کر دیا۔ علاوہ ازیں اور بھی ایسے مقامات ہیں جہاں سلام کرنا مکروہ ہے۔ شامی جلد اول ص ۶۱۶ میں انہیں مقامات حسبِ ذیل اشعار میں جمع کئے ہیں۔ سلامک مکروہ علی من ستسمع : ومن بعد ما ابدی یسن ویشرع : مُصلٍ وتال ذاکرو محدث : خطیب ومن یصغی الیہ ویسمع : مکرر فقہ جالس لقضائہ : ومن یحثوا فی الفقہ دعہم لینفعوا : مؤذن ایضاً ومقیم مدرس : کذا الاجنبیات الفتیات امنع : ولعاب شطرنج وشبه بخلقہم : ومن هو مع اہل لہ یتمتع : ودع کافراً ایضاً ومکشف عورة : ومن ہو فی حال التغوط اشنع : ودع اکلاً الاذا کنت جائعاً : وتعلم منه انه لیس یمنع ۔ باقی عام حالات میں سلام کرنا سنت ہے اور جواب دینا واجب باقی فقہی اعتبار سے ردِ سلام کے لئے طہارت کا ہونا ضروری نہیں بلکہ صرف مستحب اور اولیٰ ہے یہی وجہ ہے کہ آپ نے مدینہ منورہ کے اندر جہاں پانی کا ہونا یقینی ہے اس کے باوجود تیمم کیا ورنہ توجن چیزوں کے لئے طہارت ضروری ہے اُن کے لئے پانی کی موجودگی میں تیمم جائز نہیں ہے۔ علیٰ ہذا القیاس کتب دینیہ کو ہاتھ میں لینے کے لئے یا اللہ کے ذکر یا بغیر مسح کے صرف قرأت کے لئے پانی کی موجودگی میں جواز تیمم کو حضرات فقہاء اسی حدیث سے مستنبط کرتے ہیں۔ باقی وہ مسنون دعائیں جو اوقاتِ معینہ میں پڑھی جاتی ہیں۔ مثلاً بیت الحلا میں جانے اور وہاں سے نکلنے کی، سونے کی، سوکر اٹھنے کی وغیرہ یہ دعائیں اس حکم سے مستثنیٰ ہیں ان کے لئے نہ طہارۃ

۱۔ شامی ص ۶۱۶ میں ایسے اکیس مقامات حسبِ ذیل اشعار میں مضبط کئے ہیں جہاں سلام کا جواب دینا بھی مکروہ ہے۔
 رد السلام واجب الا علی : من فی الصلوۃ او باکل شغلاً : او شرب او قراءۃ او ادعیہ :
 او ذکر او فی خطبۃ او تلبیہ : او فی قضاء حاجۃ الانسان : او فی اقامۃ الاذان :
 او سلم الطفل او السكران : او شبابۃ یخشی ہما الافتتان : او فاسق او ناعس او نائم :
 او حالۃ الجماع او تحاکم : او کان فی الحمام او مجنوناً : فواحد من بعدھا عشر ونا :

ضروری ہے نہ مستحب ہے تاہم ہمہ وقت با وضو رہنے کا اہتمام کرنا نہایت افضل ہے اور تصوف کے اندر اس کی بہت اہمیت ہے۔
(۱۱، محرم الحرام ۱۳۶۹ھ)

الدَّرْسُ الثَّالِثُ وَالْأَرْبَعُونَ

باب ما جاء في سور الكلب: اس باب میں پہلی بحث تو نفس کلب کی حلت و حرمت کے بارے میں ہے۔ امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک کلب حلال ہے لیکن ائمہ ثلاثہ کے نزدیک کلب قطعاً حرام ہے۔ امام مالک علیہ الرحمہ اس سلسلہ میں چند دلائل پیش کرتے ہیں۔ اَوَّلًا قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا إِلَّا بِهٖ کہ اس آیت کے اندر نفی و استثناء کے ساتھ اشیائے اربعہ پر تحریم کو مقصود کر دیا گیا ہے یہ آیت محکم ہے اس کا ناسخ کوئی نہیں ہے۔ اس لئے اشیائے اربعہ کے علاوہ سب چیزیں حلال ہیں۔ ثانیاً یہ کہ آیت مَائِدَہ فَاْكُلُوْا مِنْهُمَا آمْسُكُوْا عَلٰی كُنُوْفِكُمْ میں کلابِ معلّمہ کے شکار کو بغیر غسل کے کھا لینے کا حکم ہے حالانکہ جب کُتّا شکار کو نہایت مضبوطی سے پکڑتا ہے تو اس کی دانتوں کی کچلیاں شکار کی کھال اور اس کے گوشت میں گر جاتی ہیں۔ نیز اس کا لعاب دہن بھی شکار میں لگتا ہے ان سب باتوں کے باوجود آیت میں غسل کا کوئی حکم نہیں دیا گیا، جس کا مطلب یہ کہ کلب حلال ہے اور اس کا لعاب دہن بھی پاک اور طہر ہے۔ ثالثاً یہ کہ بخاری شریف ص ۲۹ میں حدیث ہے۔ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ جَلَسَ إِلَى كَلْبٍ يَأْكُلُ الثَّرَى مِنَ الْعُطَشِ فَاخَذَ الرَّجُلُ خَفَةً فَجَعَلَ يَعْرِفُ لَهُ بِهِ حَتَّى ارْوَاهُ فَشَكَرَ اللَّهُ لَهُ فَادْخَلَهُ الْجَنَّةَ۔ حدیث کا خلاصہ یہ ہے کہ پہلی اُمتوں میں سے ایک شخص نے ایک کُتے کو پیاس کی شدت کی وجہ سے کچھڑ کو چوستے ہوئے دیکھا اس کو اس کُتے پر ترس آیا اور اس نے اپنے چمڑے کے موزے میں پانی بھر بھر کر اس کو پلایا، اللہ ربّ العزت نے اس کے اس عمل کو قبول فرما کر اس کو جنت میں داخل فرما دیا۔ امام

لہ ذہب بعض العلماء الى ان التحريم مقصور على هذه الاشياء لا لاحتصار التحريم في الكتاب فيها ولا يجوز نسخ الكتاب بخبر الاحاديث روى ذلك عن عائشة وابن عباس وبه قال مالك فانه يطلق الكراهة على ما سوى ذلك مما ورد في الحديث. وقال اكثر الائمة الوحيفة والثاقبي واحمد وغيرهم لا يخص التحريم بهذه الاشياء۔
(نفسر مظہری ص ۲۹۹-۳۰۷)

مالک صاحب اس حدیث کے پیش نظر فرماتے ہیں کہ اس شخص نے اپنے موزہ میں پانی بھر کر کُتے کو پلایا لیکن اس کے بعد موزہ کو دھویا بھی نہیں اس سے معلوم ہوا کہ کُتے کا لُعب دہن پاک ہے اور لُعب دہن کی طہارت اس کے گوشت کی حلت اور طہارت کو مستلزم ہے کیونکہ لُعب گوشت سے بنتا ہے اس لئے لامحالہ کُتے کو حلال اور طاہر ہی ماننا پڑے گا۔ راۓ البخاری شریف کی اسی حدیث کے آخر میں ہے۔ کانت الکلاب تقبل وتدبر فی المسجد فی زمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلم یکنوا یرشون شیئاً من ذالک۔ یعنی آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں مسجد نبوی میں برابر کُتے آتے جاتے تھے، مگر مسجد کو دھونے کا کوئی اہتمام نہیں کیا جاتا تھا یہ بھی کُتے کی طہارت کی دلیل ہے اگر کُتا نجس ہوتا تو یقیناً آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم مسجد کے دھونے کا حکم فرماتے۔ امام مالک علیہ الرحمہ کے برعکس امام شافعی صاحب کُتے کو حرام قطعی اور نجس العین فرماتے ہیں اور غسل الاناء من ولوغ الکلب کی احادیث سے استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ولوغ کلب کے بعد سات مرتبہ نہایت مبالغہ کے ساتھ برتن کے دھونے کا حکم کُتے کی نجاست عینیہ کی واضح دلیل ہے۔ اب احناف کی طرف سے امام مالک رحمۃ اللہ کی پہلی دلیل کا جواب تو یہ ہے کہ قُلْ لَا اَجِدُ فِیْہَا اَوْحٰی اِلٰی الْاٰیۃ کے اندر بلاشبہ ہم بھی اشیائے اربعہ میں انحصار کو قطعی مانتے ہیں البتہ حکم تاہیدی نہیں مانتے یعنی یہ کہ ان اشیائے اربعہ کے بعد کوئی چیز حرام قرار نہیں دی جائے گی اس کو ہم تسلیم نہیں کرتے اس لئے کہ اس کے بعد آیت مائدہ سے مستنقذہ وغیرہ کو اور اِنَّہَا الْخَمْرُ وَالْمَیْسِرُ الْاِیۃ سے شراب کو اور وَیُحَرِّمُ عَلَیْہُمُ الْخَبَآثٰتِ سے دیگر خبائث حشرات الارض وغیرہ کو حرام کیا گیا ہے بہر حال آیت کے اندر حصر موقت ہے موبد نہیں۔ اس بنا پر قُلْ لَا اَجِدُ فِیْہَا اَوْحٰی اِلٰی الْاٰیۃ مخصوص البعض کے حکم میں ہو گئی اس لئے

۱۔ یہاں یہ بات سمجھ لینی ضروری ہے کہ امام مالک علیہ الرحمہ کلب اور دیگر سباع بہائم وغیرہ جن کی حرمت احادیث سے ثابت ہو چکی ان کو مکروہ تحریمی یعنی حرام کے قریب کہتے ہیں یہ ہرگز نہ سمجھا جائے کہ وہ ان کو حلال طیب کہہ کر ان کے کھانے کا فتویٰ دیے ہیں کیونکہ امام مالک جیسے عظیم المرتبہ امام تمام احادیث کے برخلاف کوئی بات نہیں کہہ سکتے۔ چنانچہ تفسیر مظہری ص ۳۳ میں ہے وَمَالِکٌ رَحِمَہُ اللہُ وَاِنْ لَمْ یَقُلْ بِتَحْرِیْمِ السَّبَاعِ وَامْتِنَالِہَا لَکِنَّہُ یَقُولُ بِالْکُرَہِیۃِ التَّحْرِیْمِیۃِ عَمَلًا بِتِلْکَ الْاَحَادِیْثِ۔ اب اگر کم علم قسم کے مالکی کُتوں کو کھاتے ہوں تو خود ان کی غلطی اور جہالت ہوگی۔ فقط سید مشہود حسن غفرلہ

اس میں اخبار آحاد اور قیاس کے ذریعہ مزید تخصیص کی گنجائش پیدا ہو گئی اب اس کے بعد ذونا ب من السباع اور ذو مقلب من الطیور کی حرمت کو خبر واحد سے بھی ثابت کیا جاسکتا ہے۔ امام مالک صنا کی دوسری دلیل فکلو اَمَّا اَمْسَكْنَ عَلَیْکُمُ الْاَیَّہ کا جواب یہ ہے کہ بے شک آیت کے اندر کلاب معلّمہ کے شکار کے غسل کا حکم نہیں ہے مگر یہ بات تو سب جانتے ہیں کہ عدم ذکر نفس شے کے عدم کو مستلزم نہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ آیت کے اندر جس طرح غسل کا ذکر نہیں سلخ اور طبع کا بھی ذکر نہیں تو کیا اس کا یہ مطلب ہو گا کہ بغیر سلخ و طبع کے یوں ہی کھالیا جائے۔ بہر حال جب دیگر احادیث سے کُتے کے عُقابِ دہن کی نجاست ثابت ہو چکی ہے تو اگرچہ یہاں غسل کا ذکر نہیں مگر غسل یقیناً واجب ہو گا۔ تیسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ کُتے کو پانی پلانے کے بعد موزے کے نہ دھونے کی کیا دلیل ہے۔ حد سے حد یہ کہا جاسکتا ہے کہ غسل کا ذکر نہیں، مگر ہم عرض کر چکے ہیں کہ عدم ذکر عدم شے کو مستلزم نہیں دوسری بات یہ ہے کہ شرائع من قبلنا اس وقت حجت ہو سکتی ہیں جب کہ ہماری شریعت میں اس کے خلاف کوئی حکم موجود نہ ہو لیکن یہاں ولو غ کلب کے بعد برتن دھونے کا حکم موجود ہے اس لئے یہ واقعہ قابلِ حجت نہیں ہو سکتا۔ چونکہ دلیل کا جواب یہ ہے کہ چونکہ ہم کُتے کو نجس العین نہیں کہتے اس لئے کُتوں کے آنے جانے سے نہ مسجد ناپاک ہوگی اور نہ اس کا دھونا ضروری ہو گا۔ اور یہاں علاوہ ازیں ایک وجہ متعین نہیں دوسرے یہ کہ سرکوة الارض یبسہا زمین خشک ہونے سے پاک ہو جاتی ہے مگر یہ اس وقت جب کہ کُتے پیشاب کرتے ہوں ورنہ تو صرف آنے جانے سے جگہ ناپاک نہ ہوگی۔ دوسری بحث یہ ہے کہ کُتے کا عُقابِ دہن طاہر ہے یا نجس، تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک کُتے کا عُقابِ دہن نجس ہے۔ امام مالک صاحب کی اس میں تین روایتیں ہیں۔ ایک یہ کہ اس کا عُقابِ دہن پاک ہے۔ دوسری یہ کہ ناپاک ہے۔ تیسری یہ کہ کلب ماذون یعنی وہ کتا جس کے پالنے کی اجازت ہے مثلاً گھر کی یا کھیت یا باغ کی حفاظت کے لیے یا شکار کے لئے تو ان اغراض کے لئے کُتے کے پالنے کی اجازت ہے۔ لہذا ان کُتوں کا عُقابِ دہن پاک ہے اور غیر ماذون کُتوں کا عُقابِ دہن نجس ہے چونکہ روایت عبد الملک بن ماجشون مالکی کی ہے کہ جو کُتے خانہ بدوشوں کے ساتھ رہتے ہیں اُن کا عُقابِ دہن پاک ہے اور شہری کُتوں کا ناپاک ہے۔ اب اگر عُقابِ دہن کو ناپاک مانا جائے تو پھر اس

کی تطہیر کیا صورت ہے؟ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مثل دیگر نجاسات کے کُتے کا چانا ہوا برتن تین مرتبہ دھونے سے پاک ہو جائے گا۔ امام شافعی صاحب فرماتے ہیں ولو غلب کے بعد برتن کا سات مرتبہ دھونا ضروری ہے۔ امام مالک علیہ الرحمہ اگرچہ تُعَابِ کلب کو پاک کہتے ہیں، مگر سات مرتبہ برتن کو تعبیدی طور پر دھونا ضروری قرار دیتے ہیں۔ ان حضرات کا استدلال حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی وہ حدیث ہے جو بخاری شریف ص ۲۹ اور مسلم شریف ص ۱۳ پر ہے عن ابی ہریرۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا شرب الکلب فی اناء احدکم فلیغسلہ سبع مرّات۔ مگر اس حدیث کے متن کے الفاظ میں شدید اضطراب ہے اس روایت میں تو صرف سبع مرّات ہے دوسری روایت میں سبع مرّات اولاہن بالتواب تیسری روایت میں اخرہن اولاہن بالتواب چوتھی روایت میں ہے السابعة بالتواب پانچویں روایت میں ہے سبع مرّات وعفروہ الثامنة بالتواب اب ان روایات میں امام نووی نے تطبیق دیتے ہوئے فرمایا المراد احدہن اس کے بعد فرماتے ہیں واما روایۃ وعفروہ الثامنة بالتواب فمذہبنا ومذہب الجاہلیان المراد اغسلوہ سبعاً واحداً منہن بالتواب مع الماء فكان التواب قائم مقام غسلۃ فسمیت ثامناً، مگر یہ تطبیق اس لئے درست نہیں کہ اگر ساتویں مرتبہ مٹی لگائی اور آٹھویں مرتبہ دھویا تو ظاہر ہے کہ مٹی ساتویں مرتبہ لگے گی تو اس صورت میں وعفروہ الثامنة بالتواب کہنا درست نہ ہوگا کیونکہ آٹھویں مرتبہ مٹی نہیں لگائی گئی بلکہ اس کو دھویا گیا ہے اب اگر آٹھویں مرتبہ مٹی لگائی گئی اور اس کے بعد پھر دھویا گیا تو نو مرتبہ غسل ہو جائے گا۔ اس لئے امام نووی کی یہ تاویل درست نہیں۔ دوسری بات یہ کہ مٹی لگانے کو غسل کے قائم مقام کہہ دینا نہایت مہمل اور رکیک تاویل ہے۔ نیز یہ کہ یہ اضطراب ایسا ہے کہ اس کی موجودگی میں حدیث پر عمل کرنا ناممکن ہے۔ لہذا اس کو اصل یعنی ثلاث مرّات پر ہی باقی رکھا جائے گا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہ جو اس حدیث کے راوی ہیں خود اپنی روایت کردہ حدیث لے علاوہ اس فتویٰ کے جو طحاوی ص ۱۳ پر مذکور ہے۔ حضرت ابو ہریرہ سے ثلاث مرّات کی حدیث بھی ابن عدی نے الکامل میں نقل کی ہے "عن الحسن بن علی الکواہبسی ثنا اسحق الاذرق ثنا عبد الملك عن عطاء عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا ولغ الکلب فی اناء احدکم فلیہرقہ ولیغسلہ (باقی حاشیہ آگے)

کے خلاف ولوغِ کلب کے بعد تین کو تین مرتبہ دھونے کا فتویٰ دے رہے ہیں اور قاعدہ ہے کہ جب کوئی صحابی اپنی روایت کردہ حدیث کے خلاف فتویٰ دے گا تو حدیث کو منسوخ مانا جائے گا ورنہ تو دیدہ و دانستہ حدیث کے خلاف فتویٰ دینے سے صحابی کی عدالت مجروح ہو جائے گی اس لئے لامحالہ یہ سمجھا جائے گا کہ اس صحابی کے نزدیک یہ روایت منسوخ ہے ایسی صورت میں اس حدیث کو اس زمانہ پر محمول کیا جائے گا جب کہ نہایت شدت کے ساتھ قتلِ کلاب کا حکم دیا گیا تھا بعد میں جب قتلِ کلاب کو روک دیا گیا تو دوسرے سخت احکام مثلاً ولوغِ کلب سبعِ مرّات وغیرہ کو بھی منسوخ کر دیا گیا لہذا یہ حدیث منسوخ مانی جائے گی۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ سبعِ مرّات کے غسل کا حکم شرعی اعتبار سے نہیں بلکہ یہ ایک حکمت پر مبنی ہے وہ یہ کہ کتے کے لعابِ دہن میں شدید قسم کے زہریلے جراثیم ہوتے ہیں جو تعفیر اور تکثیرِ غسل ہی سے زائل ہوتے ہیں لہذا یہ حکم استنباطی ہو گا اس لئے تکثیرِ غسل کو غفلتِ نجاست پر محمول نہ کیا جائے گا ورنہ تو کتے کا بول و براز اس کے لعابِ دہن سے کہیں زیادہ نجس ہے حالانکہ ان کی تطہیر میں سبعِ مرّات یا تعفیر کی کوئی امام بھی شرط نہیں لگاتا۔ بہر حال عند الاحناف ولوغِ کلب کی تطہیر کے لئے وہی ثلاثِ مرار کا طریقہ ہے جو دیگر نجاستوں کے لئے ہے۔ ہاں اگر کسی کو تین مرتبہ میں اطمینان نہ ہو تو ایک دو مرتبہ زیادہ دھونے کی ممانعت بھی نہیں۔ (۱۳ محرم الحرام ۱۳۶۹ھ)

الدَّرْسُ الرَّابِعُ وَالْأَرْبَعُونَ

باب سُورَةُ: لحمِ ہرہ مثل دیگر سباعِ بہائم کے حرام ہے۔ لعابِ دہن چونکہ لحم سے پیدا ہوتا ہے اس لئے قاعدہ کی رو سے لعابِ دہن اور سور بھی نجس ہونا چاہئے جیسا کہ امام اوزاعی کا مذہب ہے۔ امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک مکروہ ہے۔ امام طحاوی کراہت تحریمی کے اور کرخی کراہت تنزیہی کے قائل ہیں۔ ائمہ ثلاثہ اور امام ابویوسف رحمہم اللہ بغیر کسی کراہت کے طاہر کہتے ہیں۔ ائمہ ثلاثہ کی مستدل کبشہ بنت کعب بن مالک کی یہی حدیث ہے جو امام ترمذی نے اس

(پچھلے صفحہ کا تفسیر حاشیہ) ثلاثِ مرّات "کراہی" قرار دی ہیں اس لئے ابن عدی کا الکامل میں اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد منکر کہنا

درست نہیں کیونکہ منکر میں ضعیف راوی ثقہ کی مخالفت کرتا ہے اور یہاں کراہی راوی ثقہ ہیں۔ فقط

سید مشہود حسن فخر

باب میں ذکر فرمائی ہے۔ فدائی انظر الیہ حضرت کبشہ نے جب حضرت ابو قتادہ کو دیکھا کہ بلی کے پانی میں منہ ڈالنے کے بعد انھوں نے اس کی طرف اور زیادہ برتن جھکا دیا تو کبشہ نے اُن کو نظر تعجب دیکھا۔ تعجب کی وجہ بھی ظاہر ہے کہ اس کا لعاب دہن حرام گوشت سے پیدا ہوتا ہے اس لئے اس کا سوراخ نجس ہونا چاہئے۔ اس پر ابو قتادہ نے جواب دیا کہ بے شک تمہارا تعجب اپنے مقام پر صحیح ہے مگر جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد عالی ہے کہ ہرہ اولاً تو نجس نہیں ہے ثانیاً یہ کہ یہ گھروں میں گھومتی پھرتی ہے اور لوگ اس کو موذی جانوروں سے تحفظ کے لئے پالتے ہیں اس لئے اس سے بچنا بہت دشوار ہے والدین بصر ولا عسراب کہیں تو حکم شرعی کی علت نص میں ذکر کر دی جاتی ہے، جس طرح یہاں علت طواف کو اور کنت ذہبتکم عن زیارة القبور الا فزروہا فانہا تذکر الموت میں تذکر موت کی علت کو بیان کر دیا گیا کسی جگہ علت مجتہد کو نکالنی پڑتی ہے۔ اب جب خود ہی آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے علت بیان فرمادی تو اس کے بعد اس کے سوراخ کو نجس سمجھنا درست نہیں اسی لئے ابو قتادہ اپنے فعل پر تعجب کرنے کو بے محل بتلاتے ہیں دوسری حدیث ابو داؤد صلا پر ہے۔

عن داؤد بن صالح بن دینار التمار عن امہ ان مولاتہا ارسلتہا بہر دیسۃ الی عائشۃ فوجدتہا تصلی فامسارت الی ان ضعیفہا فجاءت ہرة فاکلت منها فلما انصرفت اكلت من حیث اكلت الہرة فقالت ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال انہا لیست بنجس انما ہی من الطوافین علیکم وقد رایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یتوضأ بفضلہا اس حدیث میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے اپنے فعل کے ساتھ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل بھی ذکر کیا ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مستدل ترمذی کے باب سابق کی حدیث میں واذا ولغت الہور غسل مرة ہے۔ امام ترمذی نے اس حدیث کو حسن صحیح کہا ہے۔ نیز امام طحاوی نے شرح معانی الآثار میں حدیث ذکر کی ہے، طہور الاناء اذا ولغ فیہ الہرة یغسل مرة او مرتین وارقتی کی ایک روایت میں ہے یغسل الاناء من الہر كما یغسل من الکلب دوسری روایت میں ہے اذا ولغ السنور فی الاناء غسل سبع مرات ان احادیث میں غسل کا حکم اس بات کی دلیل ہے کہ سورہہ نجس ہے، مگر ان میں زیادہ تر روایات اولاً تو ضعیف ہیں ثانیاً ان روایات کے

یہ معلوم ہوتا ہے کہ کتے کی طرح بلی کے احکام میں بھی شدت سے تدریج خفت آتی ہے یعنی شروع میں دلوغ ہرہ کے بعد برتن کو سات مرتبہ پھر دو اور ایک مرتبہ اس کے بعد انہالیست بنجس فائحا الخ کا حکم ہوا۔ نیز یہ کہ مذکورہ بالا علت طواف ان روایات کے معارض ہے ان وجوہات کی بنا پر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ صرف مکروہ فرماتے ہیں اور چونکہ کرخی کی روایت مفتی ہے اس لئے کراہت بھی صرف تنزیہی ہوگی۔ انہالیست بنجس میں لفظ بنجس بفتح الجیم مصدر ہے جس کا مذکر و مؤنث دونوں پر اطلاق ہو سکتا ہے اور بکسر الجیم صیغہ صفت ہے۔ مراد یہ ہے کہ ہرہ بنجس نہیں ہے اس صورت میں تاء کے ساتھ ذکر کیا جاتا مگر چونکہ ہرہ سے مراد ہرہ کا سور ہے اور سور مذکر ہے اس لئے تاء کو نہیں لایا گیا۔ انہا من الطوافین یہ عدم نجاست کی علت ہے اس لئے جہاں یہ علت پائی جائے گی حکم بھی پایا جائے گا۔ اس بنا پر دوسرے طوافین چوہے وغیرہ کا بھی یہی حکم ہوگا، لہذا ان کا سور بھی بنجس نہ ہوگا۔ باب المسح علی الخفین : بحزروافض و خوارج کے مسح علی الخفین کے جواز پر تمام اہلسنت والجماعت کا اجماع و اتفاق ہے۔ امام مالک علیہ الرحمہ کی طرف انکار کی نسبت درست نہیں۔ اولاً تو خود امام مالک کے تلامیذ نے اس انکار کو قبول نہیں کیا ثانیاً حضرو سفرد و نون حالتوں میں امام مالک سے رجوع منقول ہے۔ ثالثاً امام مالک نے خود اپنے موطا میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کا اس پر عمل نقل کیا ہے البتہ امام مالک کا احناف سے یہ اختلاف ہے کہ عند الاحناف اگر کسی نے غسل جلیں کے بعد خفین کو پہن لیا پھر حدت ہونے سے قبل اُس نے بقیہ وضو کر لیا تو مقیم حدت ہونے کے بعد ایک دن ایک رات مسح کر سکتا ہے اور مسافر تین دن تین رات۔ مگر امام مالک اور امام شافعی رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ ایسی صورت میں اس کو لازم ہے خفین اتار کر مکمل وضو کرے پھر خفین پہنے اس کے بعد مسح کر سکتا ہے۔ خلاصہ یہ کہ عند الاحناف وقت الحدت طہارۃ کا ملہ کا ہونا ضروری ہے اور ان حضرات کے نزدیک چونکہ وضو میں ترتیب و موالاة شرط ہے اس لئے عندئیس الخفین طہارۃ کا ملہ کا ہونا ضروری ہے۔ یہ اختلاف خود اس بات کی دلیل ہے کہ امام مالک مسح علی الخفین کے قائل ہیں مزید برآں یہ کہ خود موطا میں امام مالک یہی فرماتے ہیں۔ مسح علی الخفین تقریباً اسی صحابہ سے منقول ہے جس میں عشرۃ مبشرہ رضوان اللہ علیہم اجمعین بھی ہیں اس لئے یہ روایات حدیثہ کو پہنچنے کی

وجہ سے مفید للیقین ہیں اس لئے آیتِ مائدہ میں ان سے تخصیص کی جاسکتی ہے۔ امام کرخی فرماتے ہیں :
 اخاف الکفر علی من لا یری المسح علی الخفین۔ نیز امام ابو حنیفہ علیہ الرحمہ فقہ اکبر میں فرماتے ہیں :
 "ما قلت بالمسح علی الخفین الاجاء فی فیہ مثل ضوء النهار۔ دوسری جگہ ارشاد فرماتے ہیں
 کہ تفضیل الشیخین۔ حب الختین۔ المسح علی الخفین یہ تین چیزیں اہل سنت والجماعت کا
 شعار ہیں۔ خلاصہ یہ کہ مسح علی الخفین کا جواز جب احادیث مشہورہ سے ثابت ہو چکا تو اس پر عقیدہ جواز
 رکھنا بھی ضروری ہے کیونکہ علم العقائد کا یہ اصول ہے کہ جو عمل جس درجہ میں شریعت سے ثابت ہوگا اسی
 درجہ میں اس پر عقیدہ رکھنا بھی ضروری ہوگا۔ مثلاً مسواک کی سنیت علی وجہ التواتر ثابت ہے تو
 اُس کی سنیت پر عقیدہ رکھنا بھی ضروری ہے ورنہ تو انکار تو اترا لازم آئے گا جو موجب کفر ہے۔ وھذا
 حدیث مفسرہ : اگر اس کو بحسب السین پڑھا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ آیتِ مائدہ میں اُدْجِلْکُمْ
 بفتح اللام کی قرأت میں یہ اجمال درپیش تھا کہ تخفّف کی حالت میں غسلِ رجلین ہوگا یا نہیں، تو اس
 حدیث نے تفسیر کر دی کہ اس صورت میں غسلِ رجلین نہ ہوگا بلکہ صرف مسح کافی ہے اور قرأتِ جر
 کی صورت میں یہ اجمال تھا کہ لبس خفین کے بعد رجلین پر مسح کس طرح کیا جائے گا؟ اس کی تفسیر بھی
 حدیث نے کر دی کہ مسح علی الرجلین سے مراد مسح علی الخفین ہی ہے۔ اب اگر اس کو مفسر بفتح السین پڑھا
 جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ تاریخی اعتبار سے یہ حدیث مفسرہ یعنی اس حدیث کا آیتِ مائدہ کے
 بعد ہونا بالکل واضح اور یقینی ہے کیونکہ جریر بن عبد اللہ نزولِ مائدہ کے بعد آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم

لہ احقر کو غمزدہ و راز تک یہاں یہ اشکال رہا کہ تفضیل الشیخین حب الختین کو اختلاف کی اہمیت کے پیش نظر شعرا اہل سنت کہنا تو بالکل بجا ہے
 مگر دوسرے بہت سے مختلف فیہ عقائد و اعمال کو نظر انداز کر کے خصوصیت کے ساتھ مسح علی الخفین کو امام ابو حنیفہ نے شعرا اہل سنت کیوں قرار
 دیا مگر ایک مرتبہ جب کہ احقر شیعوں کی کتاب اصول کافی کا مطالعہ کر رہا تھا اچانک جب اس عبارت التقیۃ فی کل شیء الا المسح
 علی الخفین کے دیکھتے ہی اشکال رفع ہو گیا کہ روافض جب مسح علی الخفین کے اتنے شدید مخالف ہیں کہ تقیہ میں بھی اس کی اجازت نہیں دیتے
 حالانکہ تقیہ کے اندر یہ لوگ بڑے سے بڑے ناجائز کاموں کو جائز ہی نہیں بلکہ ثواب شمار کرتے ہیں، تو ایسی صورت میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا
 مسح علی الخفین کو شعرا اہل سنت قرار دینا بالکل بجا ہے۔ ساتھ ہی اس کے قلب پر یہ تاثر ہوا کہ اس زمانہ میں جب کہ روافض کا
 مذہب منظم تھا اور ان کتابیں لکھی گئی تھیں اس کے باوجود امام ابو حنیفہ علیہ الرحمہ کی ان مذاہب باطلہ پر کتنی گہری نظر تھی —

کی وفات سے صرف چھ ماہ یا چالیس روز قبل اسلام لائے اس لئے اُن کا مسح علی الخفین کو نقل کرنا تارکخی اعتبار سے فیصلہ کن امر ہے۔ باب المسح علی الخفین للمسافر والمقیم: چونکہ مسافر بہ نسبت مقیم کے رخصت و سہولت کا زیادہ مستحق ہے اس لئے اگر مقیم کو ایک دن ایک رات تک مسح کی اجازت ہے تو مسافر کو تین دن تین رات تک مسح کی اجازت ہے۔ یہ حدیث مسح علی الخفین کی تحدید و توقیت کے سلسلہ میں جمہور کی نہایت واضح دلیل ہے۔ امام مالک صاحب توقیت کے قائل نہیں ہیں، ان کا استدلال ابوداؤد صلا میں حضرت خزیمہ بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اسی حدیث کے آخر میں ولو استزدنا لزدنا کی زیادتی ہے، لیکن یہ استدلال اس لئے تام نہیں کہ اولاً تو یہ حضرت خزیمہ کا صرف خیال ہے ضروری نہیں کہ مزید کچھ مدت کی اجازت دے ہی دیتے۔ ثانیاً یہ کہ لو شرطیہ کے بعد انتفاع جزا بسبب انتفاع شرط کے یقینی ہوا کرتا ہے اس لئے انتفاع شرط کی صورت میں وجود جزا کو تحقق ماننا بالکل غلط ہوگا۔ علاوہ ازیں اور کبھی بعض روایات ہیں جن سے امام مالک عدم توقیت پر استدلال کرتے ہیں مگر یہ سب روایات ضعیف الاسناد ہیں۔ امام طحاوی شرح معانی الآثار میں فرماتے ہیں۔

لیس ینبغی لاحد ان یتروک مثل هذه الآثار المتواترة فی التوقیت لمثل حدیث ابی عمارۃ۔ باقی رہا مسئلہ مسح علی الخفین کی ابتداء کا، تو امام احمد لیس کے وقت سے مدت کی ابتداء کے قائل ہیں۔ بعض کہتے ہیں جب سے وضو کیا ہے۔ احناف کے نزدیک حدیث کے وقت سے مسح علی الخفین کی ابتداء ہوگی جہاں تک انتہاء مدت کا تعلق ہے تو اس میں بحر امام مالک کے کہ وہ توقیت کا انکار کرتے ہیں اور سب متفق ہیں کسی کا کوئی اختلاف نہیں۔ وقد روی الحکم بن عتیبة وحماد اس حدیث کی سند پر ابوداؤد وترمذی نے جو کلام کیا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ابوداؤد نے پہلے تو شعبہ سے عن الحکم بن عتیبة وحماد عن ابراہیم النخعی عن ابی عبد اللہ البدلی عن خزیمہ بن ثابت اس حدیث کو روایت کیا، مگر اس میں ولو استزدنا کی زیادتی نہیں ہے اس کے بعد ابوداؤد نے اس حدیث کو منصور بن معمر سے عن ابراہیم التیمی نقل کر کے فرمایا و فیہ ولو استزدنا لزدنا اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ ابوداؤد ابراہیم تیمی کی روایت کو ترجیح دے کر اس زیادتی کی تائید و توثیق کرنا چاہتے ہیں۔ دراصل اس کی وجہ یہ ہے کہ ابراہیم نخعی کی روایت پر دو اعتراض کئے گئے ہیں ایک یہ کہ بخاری

و شعبہ کے بقول ابراہیم نخعی کا ابو عبد اللہ الجدلی سے سماع ثابت نہیں بر خلاف اس کے ابراہیم تیمی کی روایت میں عمرو بن مہمون کا واسطہ موجود ہے اس لئے ابراہیم تیمی کی روایت یقیناً مسند ہوگی اور ابراہیم نخعی کی روایت منقطع ہوگی۔ دوسرا اعتراض ابراہیم نخعی کی روایت پر یہ ہے کہ ابو عبد اللہ کا حضرت خزیمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے سماع ثابت نہیں مگر یہ اعتراض ابراہیم تیمی کی روایت پر بھی وارد ہوتا ہے کیونکہ اس میں بھی ابو عبد اللہ اور حضرت خزیمہ کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے مگر اس کے باوجود امام ترمذی نے اس روایت کو صحیح فرمایا، جہاں تک ثبوت سماع کا تعلق ہے تو اتصال حدیث کے لئے امام بخاری کے نزدیک تو بے شک ثبوت سماع شرط ہے مگر امام مسلم اور جمہور کے نزدیک اتصال سند کے لئے صرف امکان سماع کافی ہے۔ اس لئے امام مسلم اور جمہور کے مذہب کی بنا پر امام ترمذی کا اس کو صحیح کہنا بالکل صحیح ہوگا۔ یہی جواب بعینہ ابراہیم نخعی کی روایت کا ہوگا کہ بوجہ معاصرت کے ابراہیم نخعی کا ابو عبد اللہ سے امکان سماع ہے۔ علاوہ ازیں جب امام ترمذی نے ابراہیم تیمی کی اس روایت کو سعید بن مسروق سے بغیر اس زیادتی کے ذکر کر کے حسن صحیح کہہ دیا تو کوئی وجہ نہیں کہ خواہ مخواہ منصور کی روایت کو ترجیح دے کر اس زیادتی کو ثابت کیا جائے۔

(۱۳ / محرم الحرام ۱۳۶۹ھ)

الدَّرْسُ الْخَامِسُ وَالْأَرْبَعُونَ

باب المسح علی الخفین اعلاہ واسفلہ : ترجمۃ الباب میں اعلاہ واسفلہ کی ضمیریں چونکہ خفین کی طرف راجع ہیں اس لئے قاعدہ کی رو سے ضمیریں تشنیہ کی ہونی چاہئے کفین، مگر چونکہ لفظ خفین تشنیہ ہے جس سے واحد مفہوم ہو رہا ہے اس بنا پر اَعْدِلُوْهُ اَوْ اقْرَبْ لِلتَّقْوٰی کی طرح مرجع معنی مذکور ہے اس لئے مرجع اور ضمیر کے درمیان عدم تطابق کا اشکال مرتفع ہو جائے گا۔ اب مسح علی الخفین کی کیفیت میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ، امام احمد، سفیان ثوری، امام اوزائی رحمہم اللہ صرف ظاہر خفین پر مسح کے قائل ہیں اور امام مالک، امام شافعی، اسحاق بن راہویہ ظاہر خف پر مسح کو واجب کہتے ہیں اور اسفل خف پر سنت کہتے ہیں۔ وھذا حدیث معلول: حدیث معلول

وہ ہے جس میں علت قادمہ خفیہ ہو جس کا ادراک ماہر فن ہی کر سکتا ہے۔ معلول چونکہ اعلال سے ماخوذ ہے اس لئے قاعدہ صرفی کے لحاظ سے مُعل ہونا چاہئے مگر محدثین کی اصطلاح میں معلول کہا جانے لگا۔ یہ حدیث چند وجوہ کی بنا پر معلول ہے۔ اولاً یہ کہ عبداللہ بن مبارک نے اس کی سند کو کاتب مغیرہ پر ختم کر دیا اور حضرت مغیرہ بن شعبہ کا ذکر نہیں کیا اس لئے یہ حدیث مرسل ہوئی۔ ثانیاً ولید بن مسلم کے علاوہ کوئی بھی اس کو مسنداً ذکر نہیں کرتا۔ ثالثاً ثور بن یزید نے اس کو رجا بن حیوہ سے نہیں سنا اس لئے اس میں انقطاع بھی ہوا۔ رابعاً عبداللہ بن مبارک کی حدیث میں ہے عن رجاء حَدَّثْتُ عَنْ كَاتِبِ الْمَغِيرَةِ اس میں حَدَّثْتُ بصیغہ مجهول سے معلوم ہوتا ہے کہ رجا بن حیوہ نے اس حدیث کو کاتب مغیرہ سے خود نہیں سنا بلکہ درمیان میں کوئی واسطہ ہے اس لئے یہ دوسرا انقطاع ہو گا۔ خامساً یہ حدیث عام روایات کے بالکل خلاف ہے اس لحاظ سے یہ شاذ اور منکر بھی ہوئی۔ باب فی المسح علی الخفین ظاہر ہما: حضرت مغیرہ بن شعبہ کی یہ حدیث امام ابو حنیفہ کی دلیل ہے اس کے علاوہ بھی بہت سی حدیثیں ہیں جن میں ظاہر خفین پر مسح کا ذکر ہے۔ یثیر بعبد الرحمن ابن ابی الزناد۔ لفظ یثیر الفاظ تضعیف میں سے ہے۔ مگر امام ترمذی نے ابواب اللباس باب ماجاء فی کراہیۃ المشی فی النعل الواحد میں عبد الرحمن بن ابی الزناد کی حدیث کو حسن صحیح کہا ہے اس لئے اُن کی روایت کو ضعیف سمجھنا درست نہیں البتہ آخر میں جب یہ بغداد پہنچے تھے تو اُن کے حافظہ میں کچھ فرق آگیا تھا۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کی دوسری دلیل حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ابوداؤد ص ۲۲ میں فرمان ہے لو کان الدین بالرای لکان اسفل الخف اولی بالمسح من اعلاه وقد رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یمسح علی ظاہر خفیہ۔ اس قسم کی اور بھی متعدد روایات ہیں جن میں ظاہر خفین پر مسح کی تصریح ہے اس لئے باب سابق کی روایت کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ ظاہر خفین پر مسح کرنے کے بعد آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اتفاقاً طور پر اسفل خف کو اپنے دست مبارک سے صاف کیا ہو، لیکن راوی نے اس کو اسفل خف کے مسح پر محمول کر لیا ہو۔ بہر حال ظاہر خفین کے مسح پر بہت سی روایات دلالت کرتی ہیں۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ ترقیہ نفس کی غرض سے دو سال تک امام جعفر صادق رحمۃ اللہ کی خدمت میں رہے تھے ہر دو بزرگوں میں

کمال تعلق تھا۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ فرمایا کرتے تھے کہ لولا السنن لہلک النعمان کہ اگر دو سال امام جعفر صادق رحمۃ اللہ کی خدمت میں رہ کر تزکیہ نفس نہ کرتا تو نعمان ہلاک ہو جاتا۔ اس لئے علم کے ساتھ تزکیہ نفس بھی اشد ضروری ہے۔ بہر حال اسی تعلق کے پیش نظر کچھ لوگوں نے امام ابوحنیفہ کی امام جعفر صادق سے یہ شکایت کی کہ امام ابوحنیفہ شرعی مسائل کے اندر قیاس کرتے ہیں۔ اس پر امام جعفر صادق نے باز پرس کی تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ نے جواباً عرض کیا کہ میرا قیاس نصوص قرآنیہ اور احادیث نبویہ کے دائرہ میں محدود رہتا ہے۔ نص کے مقابلہ میں قیاس کو ہمیشہ ترک کر دیتا ہوں اگر خدا نخواستہ نصوص کے خلاف قیاس کرتا تو حائضہ کو قضاۃ صلوٰۃ کا حکم دیتا نہ کہ قضاۃ صوم کا کیونکہ صوم کے لئے طہارت کی شرط نہیں، نیز مؤنث کو مذکر کی بہ نسبت میراث کا دو گنا حصہ دلواتا کیونکہ لڑکی کسب سے مجبور ہے اور لڑکا ہر طرح کمانے پر قدرت رکھتا ہے۔ اسی طرح خروج بول میں غسل کا حکم دیتا نہ کہ خروج منی میں کیونکہ بول کی نجاست متفق علیہ ہے اور منی کی مختلف فیہ ہے اور مسح علی الخفین میں أسفل خفین پر مسح کا حکم دیتا کیونکہ أسفل میں بہ نسبت اعلیٰ کے تلوث کا زیادہ اندیشہ ہے مگر میں نے ان تمام مسائل کے اندر نص کے مقابلہ میں اپنے قیاس کو ترک کر دیا۔ یہ باتیں سن کر امام جعفر صادق رحمۃ اللہ بہت مطمئن ہوئے۔ باب ماجاء فی المسح علی الجوربین والتعلین: جو رب کپڑے کی جراب کو کہتے ہیں خواہ اوئی ہوں یا سوتی خف چڑ کا ہوتا ہے۔ مسح علی الخفین چونکہ خلاف قیاس اخبار مشہورہ متواترہ سے ثابت ہے اور جو چیز خلاف قیاس ہو اس پر کسی دوسری چیز کو قیاس کرنا جائز نہیں اس لئے جوربین کو خفین پر قیاس کر کے مسح علی الجوربین کو جائز نہیں کہا جاسکتا۔ باقی حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت جس کی اگرچہ امام ترمذی نے تصحیح کی ہے مگر ابو داؤد نے اس پر یہ جرح کی ہے کہ عبد الرحمن بن مہدی لا یحدث بہذا الحدیث لان المعروف عن المغیرۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم مسح علی الخفین۔ اس لئے یہ قابل احتجاج نہیں۔ اب اگر مسح علی الخفین اور مسح علی الجوربین کو اوقات مختلفہ پر محمول کر کے اس جرح کا جواب بھی دے دیا جائے تو پھر بھی دوسرے محدثین امام نووی وغیرہ نے اس روایت کو صحیح تسلیم نہیں کیا اور اگر صحیح بھی مان لیا جائے تو پھر بھی مسح علی الجوربین کے بارے

میں صرف تین روایات وارد ہوئی ہیں۔ ان میں سے ابو موسیٰ اشعری اور حضرت بلال کی روایتیں تو ضعیف ہیں اور مغیرہ بن شعبہ والی روایت مختلف فیہ ہے اس بنا پر یہ تینوں روایتیں مل کر بھی اس درجہ کو نہیں پہنچ سکتیں کہ آیت قرآنی میں تخصیص کر سکیں۔ اس لئے آیت اور ویل للاعقاب من النار والی حدیث سے متعارض ہونے کی وجہ سے یقیناً ان کو متروک العمل ماننا پڑے گا۔ تاہم اگر جوہرین اس قسم کے ہوں کہ ان سے خفین کا مفاد حاصل ہو سکے تو بالاتفاق ان پر مسح جائز ہوگا۔ اب صاحبین اور امام شافعی و احمد کا مذہب تو یہ ہے کہ اگر جوہرین ٹخنیں ہوں یعنی اتنے موٹے ہوں کہ ان میں نہ تو پانی باسانی چھن سکے اور نہ ان کا باطن نظر آئے اور بذات خود وہ اتنے سخت ہوں کہ ساقین پر بغیر کسی بندش اور سہارے کے رُکے رہیں تو ایسے جوہرین خفین کے حکم میں شمار کئے جائیں گے، اور ان پر مسح جائز ہوگا، لیکن امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر جوہرین ٹخنیں مجلد یا منقل ہوں تو خفین کے حکم میں آئیں گے ورنہ نہیں۔ مجلد اس جوہر کو کہتے ہیں جس کے اعلیٰ و اسفل میں سب جگہ چمڑا لگا ہوا ہو اور منقل سے مراد وہ ہے جس کے صرف اسفل میں چمڑا ہو۔ مگر چونکہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ نے وفات سے چند روز پہلے صاحبین کے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا۔ اس لئے جوہرین ٹخنیں پر بالاتفاق مسح جائز ہوگا۔ مسح علی الجوربین والنعلین : چونکہ مسح نعلین کسی کے نزدیک بھی مشروع نہیں اس لئے والنعلین کے واؤ کو یا تو مع کے معنی میں لے کر یہ مراد لیا جائے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مسح علی الجوربین بغیر خلع نعال کے کیا۔ یا یہ مراد لیا جائے کہ وہ جوہرین خود منقل تھے جس سے امام ابو حنیفہ کی ظاہر روایت کی تائید ہوگی یا یہ مراد لیا جائے کہ جوہرین پر مسح کے بعد آپ نے نعلین پہنتے وقت نعلین پر ہاتھ پھیرا اس سے راوی نے یہ سمجھا کہ نعلین پر بھی مسح کیا جاسکتا ہے۔ بہر حال مسح علی النعلین کا شرعاً کوئی وجود نہیں۔ باب المسح علی الجوربین والعمامة ترجمۃ الباب میں جوہرین کا لفظ ناسخین کی غلطی کی وجہ سے آگیا۔ کیونکہ حدیث میں اس کا کوئی تذکرہ نہیں ہے۔ مسح علی العمامہ کے سلسلہ میں امام ابو حنیفہ، امام شافعی، سفیان ثوری، ابن مبارک

سلمہ یا خود راوی کی مراد یہ ہو کہ مسح علی الجوربین تو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ادا کئے وجوب کی غرض سے اور مسح علی النعلین صفائی کے طور پر کیا۔ اس صورت میں راوی کی طرف غلط فہمی کی نسبت بھی لازم نہیں آئے گی۔ فقط۔
سید مشہود حسن غفرلہ

وغیرہ کا مذہب یہ ہے کہ مسح علی العمامہ نہ مشروع ہے اور نہ مسح رأس کی فرضیت اس سے ساقط ہوگی لایہ کہ اس ضمن میں سر کی مقدار مفروض پر مسح ہو جائے۔ امام احمد، اسحاق اور امام اوزاعی مسح علی العمامہ کے جواز کے قائل ہیں۔ ان کے دلائل حسب ذیل ہیں۔ مسلم شریف ص ۱۳۲ میں حضرت بلال کی حدیث روایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسح علی الخفین و الخمار، جس کو امام مسلم نے دوسندوں سے ذکر کیا ہے۔ دوسری حدیث مسلم شریف ص ۱۳۲ میں حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی ہے جس کو امام مسلم نے تین سندوں کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ ایک روایت میں ہے مسح بناصیتہ و علی العمامۃ و علی خفیہ۔ دوسری روایت میں ہے۔ مسح علی الخفین و مقدم رأسہ و علی عمامتہ۔ تیسری روایت میں ہے۔ فمسح بناصیتہ و علی العمامۃ و علی الخفین۔ تیسری حدیث عمرو بن امیہ ضمری کی بخاری شریف ص ۳۳ میں اوزاعی عن یحییٰ عن ابی سلمۃ عن جعفر بن عمرو ابن امیہ عن ابیہ قال رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یمسح علی عمامتہ و خفیہ و تابعہ معمر بن یحییٰ عن ابی سلمۃ عن عمرو رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ جمہور کی طرف سے ان روایات کے حسب ذیل جواب دیئے گئے ہیں ① حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی تینوں روایتوں میں مسح علی الناصیہ کے بعد مسح علی العمامہ کا ذکر کرنا اس بات کی نشاندہی کر رہا ہے کہ مسح علی العمامہ کی خود اپنی مستقل کوئی حیثیت نہیں صرف تبعاً کیا گیا ہے جس کو عمامہ کی اصلاح و درستگی پر بآسانی محمول کیا جاسکتا ہے۔ باقی بخاری شریف کی روایت میں عمامہ کے ذکر کو امام اوزاعی کی خطا پر محمول کیا گیا ہے۔ اسی وجہ سے امام بخاری نے تابعہ عمرو سے متابعت کا ذکر کیا ہے جس سے ایک بات تو یہ بتانی مقصود ہے کہ معمر کی روایت میں ابوسلمہ اور عمرو بن امیہ کے درمیان جعفر کا واسطہ نہیں ہے۔ دوسری بات یہ بتانی ہے کہ معمر کی روایت میں عمامہ کا کوئی ذکر نہیں ہے چنانچہ مصنف عبد الرزاق میں معمر کی اس روایت کی تخریج کی گئی ہے مگر اس میں عمامہ کا ذکر نہیں ہے ۲ مسلم کی روایت میں اصل لفظ خمار مانا جائے۔ خمار کے معنی دوپٹے کے ہیں جو عورتیں اوڑھتی ہیں۔ مرد کی طرف نسبت کی وجہ سے مجازاً عمامہ مراد لے کر روایت نے روایت بالمعنی کے طور پر دوسری روایات میں بجائے خمار کے صاف طور پر عمامہ کا لفظ ذکر کر دیا۔ جمہور خمار کو حقیقی معنی پر محمول کرتے

ہوئے وہ خرقہ مراد لیتے ہیں جو آپ تیل سے حفاظت کے لئے عمامہ کے نیچے رکھا کرتے تھے اور مسئلہ کی رو سے اگر کپڑا فی الواقع اتنا باریک ہو کہ پانی اس میں پیوست ہو کر بالوں تک پہنچ جائے تو مسح رأس کی فرضیت ادا ہو جائے گی (۳) نیز یہ کہ مسح علی الناصیہ کے بعد مسح علی العمامہ کا ذکر اس بات کا قرینہ ہے کہ مسح علی العمامہ مسح علی الرأس کی تکمیل کے طور پر کیا گیا ہو (۴) یہ بھی جواب دیا گیا ہے کہ مسح علی العمامہ پہلے تھا، لیکن بعد میں منسوخ ہو گیا جیسا کہ امام محمد رحمۃ اللہ نے موطا میں فرمایا کہ بلغنا ان المسح علی العمامۃ کان فتواً، مگر منسوخ ماننے کی صورت میں یہ اشکال لازم آتا ہے کہ آیت مائدہ جو اس کی ناسخ ہے وہ غزوہ تبوک سے بہت پہلے نازل ہو چکی تھی اور حضرت مغیرہ اور حضرت بلال رضی اللہ عنہما کے یہ واقعات غزوہ تبوک کے سفر میں پیش آئے ہیں تو اس صورت میں ناسخ کا منسوخ سے پہلے ہونا لازم آئے گا، جو بالکل خلاف عقل ہے (۵) اس لئے سب سے بہتر جواب یہ ہے کہ روایات عمامہ آیت مائدہ کے معارض ہونے کی وجہ سے مؤول اور متروک العمل قرار دے دی جائیں نیز یہ کہ ابو داؤد شریف ص ۱۹ میں حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یتوضأ وعلیہ عمامۃ قطریۃ فادخل یدہ من تحت العمامۃ فمسح مقدم رأسہ فلم ینقض العمامۃ۔ یہ حدیث صاف طور پر دلالت کر رہی ہے کہ اس موقع پر نہ آپ نے عمامہ کو کھولا اور نہ ہی اس پر مسح کیا بلکہ عمامہ کے اندر ہاتھ ڈال کر آپ نے مقدم رأس پر مسح کیا۔ اگر مسح علی العمامہ جائز ہوتا تو ایسی صورت میں جب کہ عمامہ کے کھولنے کو آپ نے دشوار محسوس کیا تو عمامہ ہی پر مسح فرما لیتے، مگر ضرورت کے باوجود آپ کا مسح علی العمامہ نہ کرنا اس کی عدم مشروعیت کی بین دلیل ہے۔ نیز یہ کہ جب عمامہ کے نیچے ہاتھ ڈال کر مسح کیا جائے گا تو لامحالہ مسح کے بعد عمامہ کو درست کرنا بھی پڑے گا اس لئے عمامہ کو درست کرنے کی تاویل اور تکمیل مسح الرأس کی دونوں تاویلیں قرین قیاس ہو جائیں گی۔

(۱۵، محرم الحرام ۱۳۶۹ھ)

الدرس السادس والأربعون

باب ماجاء فی الغسل من الجنابة : لفظ جنب کا واحد تشبیہ جمع اور مذکر و مؤنث

سب پر تاویل ذوی جنابة اطلاق کیا جاتا ہے۔ جنابت کے معنی بُعد یعنی دُوری کے آتے ہیں اس لئے کہ جنابت کی حالت میں انسان مساجد سے اور نماز و قرأتِ قرآن سے دُور رہتا ہے اس وجہ سے جُنُب کو جنب کہا جاتا ہے۔ غسلًا۔ غسل بضم الغین فعل غسل کو بھی کہتے ہیں اور اس پانی کو بھی جو غسل کے لئے مہیا کر کے رکھا جائے اور بکسر الغین اس چیز کو کہتے ہیں جس سے غسل کیا جائے جیسے خطمی وغیرہ اور بفتح الغین کے معنی ہیں اسائہ المار یعنی دھونا۔ فغسل کفیه۔ غسل کفین یا تو اس بنا پر تھا کہ آپ نوم سے بیدار ہوئے تھے اور نوم سے بیدار ہونے پر خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث اذا استيقظ احدکم من منامہ فلا یغمس یدہ فی الا ناء حتی یغسلہا ثلثا فانہ لا یدری این بات یدہ میں غسل یدین کا حکم فرمایا ہے اس لئے اس کے مطابق آپ نے خود بھی عمل کیا، ممکن ہے نجاست حقیقی کا کچھ اثر ہو یا صرف احتمال نجاست ہو یا اس لئے کہ غسل اور وضو دونوں کے آداب میں سب سے پہلے غسل یدین ہے۔ فافاض علی فرجہ۔ غسل فرج کے بعد ہاتھوں کو مٹی سے رگڑ کر دھونا یا تو زیادتی نفاقت کی وجہ سے تھا یا اس لئے کہ مٹی سے جراثیم کا ازالہ نہایت عمدہ طریقہ پر ہوتا ہے چنانچہ آج کل کی ڈاکٹری تحقیقات بھی یہی بتاتی ہیں۔ نیز یہ کہ مٹی کا استعمال صحت کے لئے مفید اور بہت سے امراض کے لئے شفا رہے۔ جیسا کہ بسم اللہ تریبۃ ارضنا بریقۃ بعضنا لیشفى سقیمنا باذن ربنا سے ظاہر ہوتا ہے۔ بظاہر تیمم میں بھی مٹی کا استعمال اسی لئے رکھا گیا ہے کہ طہارت کے ساتھ ساتھ ازالہ مرض بھی ہو جائے کیونکہ زیادہ تر بیماروں ہی کو تیمم کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے۔ فقدانِ مار کا عذر تو بہت کم پیش آتا ہے۔ گاؤں دیہات کے لوگوں کی صحت بھی اسی وجہ سے اچھی ہوتی ہے کہ وہ بچپن میں مٹی کے اندر کھیلتے ہیں بڑے ہو کر کھیتوں میں کام کرتے ہیں۔ فافاض علی رأسہ۔ چونکہ حدیث میں ہے تحت کل شعرة جنابة اس لئے آپ نے زیادہ اور گھنے بال ہونے کی وجہ سے سر مبارک پر نہایت اہتمام کے ساتھ تین مرتبہ پانی ڈالا تاکہ پانی بالوں کی جڑوں تک پہنچ جائے۔ ثم افاض علی سائر جسدہ۔ سائر کے معنی باقی کے ہیں۔ مطلب یہ کہ سر کو چھوڑ کر باقی جسد پر پانی بہایا۔ مجازاً اس کے معنی جمیع کے بھی آتے ہیں جیسا کہ بخاری شریف کتاب الغسل میں ہے ثم یفیض الماء علی جلدہ کلہ۔ حضرت عائشہ کی حدیث کے ان الفاظ کے

پیش نظر سائیکس کے معنی جمیع کے لئے جائیں گے۔ یا پھر حضرت عائشہ اور حضرت میمونہ رضی اللہ عنہما کی دونوں حدیثوں میں اس طرح تطبیق دی جائے گی کہ کبھی آپ نے باقی جسد پر کبھی آپ نے جمیع جسد پر پانی بہایا حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے جو دیکھا وہ بیان فرما دیا اور حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے جو دیکھا اُس کو روایت کر دیا۔ دونوں فعل جائز ہیں اور اوقات مختلفہ میں واقع ہوئے۔ اس لئے کوئی تعارض نہیں۔ فغسل رجلین۔ سب سے آخر میں غسلِ رجلین اس بات کی دلیل ہے کہ وضو میں موالاة شرط نہیں جیسا کہ احناف کا مذہب ہے کیونکہ اگر موالاة ضروری ہوتی تو اعضائے وضو کے ساتھ ہی آپ غسلِ رجلین کر لیتے۔ امام مالک و احمد کے نزدیک چونکہ موالاة ضروری ہے اس لئے یہ حضرات فرماتے ہیں کہ اعضائے وضو کے ساتھ آپ غسلِ رجلین کر چکے تھے۔ یہ غسل محض ازالہ و سح کے لئے تھا تکمیل وضو کے لئے نہ تھا۔ امام مالک کی دلیل مسلم شریف ص ۱۲۱ میں حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت ہے جس میں حضرت میمونہ فرماتی ہیں ثم توضع وضوءة للصلاة یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا وضو کیا جیسا کہ نماز کے لئے کیا جاتا ہے اور نماز کا وضو بغیر غسلِ رجلین کے ممکن نہیں۔ اس لئے لازمی طور پر یہ ماننا پڑے گا کہ آپ نے اس وضو میں غسلِ رجلین بھی کیا تھا۔ اس لئے آخر میں غسلِ رجلین کو ازالہ و سح یا کمالِ تطہیر پر محمول کیا جائے گا۔ حضرات احناف جو اباً فرماتے ہیں کہ بخاری شریف ص ۳۹ میں حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی اسی روایت میں ہے توضع رسول الله صلى الله عليه وسلم وضوءة للصلاة غير رجلين۔ اس حدیث میں صاف طور پر غسلِ رجلین کی نفی کر دی گئی ہے۔ اس لئے لامحالہ اس غسل کو تکمیل وضو ہی کے لئے ماننا پڑے گا۔ باقی مسلم شریف کی حدیث میں اطلاق الكل على اكثر الاجزاء کے طور پر یعنی غسلِ وَجْهٍ وَذِرَاعَيْنِ پر وضو کا اطلاق کر دیا گیا ہے یا یہ کہ کبھی آپ نے مکمل وضو کیا اور کبھی رجلین کو مؤخر کر دیا اس لئے اوقات مختلفہ پر محمول کر لیا جائے گا۔ امام مالک صاحب یہ تطبیق دیتے ہیں کہ عند الوسخ آپ نے غسلِ رجلین کو مؤخر کیا اور عدمِ وسخ کے وقت وضو کا مکمل کیا مگر اس تطبیق کی صورت میں جب غسلِ رجلین مؤخر کر دیا جائے گا تو موالاة کا انتفاء لازم آئے گا۔ ثم يشرب۔ تشریب کے معنی پلانے کے آتے ہیں تشریب چونکہ اندرونی حصہ میں ہوتی ہے اس لئے یہاں اس سے بطور مجازاً صاب و افاضہ مراد ہے۔ عام

عادت آپ کی سر مبارک پر بال رکھنے کی تھی صرف دو مرتبہ آپ نے حلق کرایا ہے۔ سر اور داڑھی کے بال گنجان تھے۔ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ تحت کل شعرة جنابة کے پیش نظر احتیاطاً حلق کرایا کرتے تھے۔ ان انغمس الجنب فی الماء۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک فرائض غسل مضمضہ اور استنشاق اور سایر اعضاء کا غسل ہے۔ اس لئے اس صورت میں جب تک مضمضہ اور استنشاق نہ کرے گا محض پانی میں ڈبکی لگانے کی وجہ سے غسل کا فرض ادا نہ ہوگا۔ امام شافعی صاحب کے نزدیک فرض غسل صرف اسالة الماء علی سایر الجسد ہے اس لئے اُن کے نزدیک فرض غسل ادا ہو جائے گا۔ امام مالک صاحب کے نزدیک چونکہ دلک ضروری ہے اس لئے اس صورت میں اگر دلک کر لیا تو اُن کے نزدیک بھی فرض غسل ادا ہو جائے گا۔ اب اس صورت میں ترتیب و موالات نہ ہونے کی وجہ سے شوافع اور مالکیہ کے نزدیک وضو نہ ہوگا الا یہ کہ کہا جائے کہ ترتیب و موالات بقدر امکان ضروری ہے ورنہ نہیں البتہ اصحاب ظواہر غسل میں وضو کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ غسل کا طریقہ مسنونہ سب کے نزدیک ایک ہی ہے۔ غسل میں نیت کے اندر وہی اختلاف ہے جو وضو میں ہے۔ باب

هل تنقض المرأة شعرها عند الغسل۔ مردوں کے لئے غسل میں بالوں کی جڑوں تک پانی کا پہونچانا ضروری ہے۔ علوی اور ترک جو سر پر بال رکھتے ہیں اُن کے لئے بالوں کا کھولنا ضروری ہے البتہ عورت کے گندھے بال یعنی صفائر کا کھولنا کسی کے نزدیک ضروری نہیں کیونکہ عورتوں کے لئے سر پر بال رکھنا ضروری ہے۔ حلق کرانے والی عورتوں پر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لعنت فرمائی ہے۔ بالوں کے انتشار سے تحفظ کے لئے عورتیں صفائر یعنی پٹیاں بنا کر چوٹی بنا لیتی ہیں اس لئے ہر مرتبہ غسل میں بالوں کے کھولنے میں حرج اور مشقت لازم آتی ہے اس لئے ایسی شکل میں صرف بالوں کی جڑوں تک پانی کا پہونچانا کافی ہے۔ عورتوں کے لئے دفع حرج کی غرض سے خلاف قیاس یہ سہولت دی گئی اس لئے مردوں کو اس پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی طرف علوی کی نسبت تصوف کے اعتبار سے کی جاتی ہے کیونکہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا تصوف میں بہت اہم مقام ہے۔ تصوف کے تمام سلسلے حضرت علی تک پہونچتے ہیں۔ نقشبندیہ کا صرف ایک سلسلہ اویسیہ حضرت سیدنا ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ تک پہونچتا ہے۔ مجدد الف ثانی اور

شاہ ولی اللہ علیہما الرحمہ نے لکھا ہے کہ قطبیت و امامت تصوف کا ایک خاص مرتبہ ہے جو صرف ائمہ اثنا عشر یعنی حضرت علیؑ، حضرت امام حسنؑ، حضرت امام حسینؑ، امام زین العابدینؑ، امام محمد باقرؑ، امام جعفر صادقؑ، امام موسیٰ کاظمؑ، امام علی رضاؑ، امام محمد تقیؑ، امام علی نقیؑ، امام حسن عسکریؑ، امام محمد مہدیؑ جو قرب قیامت میں پیدا ہوں گے۔ ان کو ائمہ اہل بیت بھی کہا جاتا ہے۔ اہل بیت کے علاوہ اور بھی بہت سوں کو یہ مقام حاصل ہوا ہے، مگر وہ قائم مقامی کے طور پر ہے۔ سر پر بالوں کا رکھنا سنن ہدیٰ میں سے نہیں بلکہ سنن زوائد میں سے ہے اگر سنن ہدیٰ میں سے ہوتا تو حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ حلق نہ کرتے۔ باب ان تحت کل شعرة جنابة، انقوا البشرة۔ امام مالک اس سے دلک کے وجوب کو ثابت کرتے ہیں مگر چونکہ یہ حدیث ضعیف ہے اس لئے اس سے وجوب ثابت نہیں ہو سکتا۔ اب اس کو مبالغہ پر یا دلک کی مسنونیت پر ہی محمول کیا جائے گا۔ لیس بذالک۔ کلمہ تضعیف ہے۔ حارث بن وجیہ اگرچہ ضعیف ہے مگر اصل حدیث اور اس کا مضمون آیت قرآنی اور ابوداؤد ۲۳ میں حضرت علی کی حدیث ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال من ترك موضع شعرة من جنابة لم يغسلها فعل به کذا وکذا من النار قال علی فمن ثم عادیت رأسی فمن ثم عادیت رأسی فمن ثم عادیت رأسی وكان يحز شعرة رضى الله عنه کے عین مطابق ہے اس لئے معمول بہ ہے۔ باب الوضوء بعد الغسل۔ جیسا کہ پہلے بتلایا جا چکا کہ غسل میں بجز اصحاب ظواہر کے کسی کے نزدیک وضو ضروری نہیں مگر اس پر سب کا اتفاق ہے کہ اگر بغیر وضو کئے ہوئے غسل کر لیا تو غسل کے ضمن میں وضو ہو جائے گا۔ دوبارہ غسل کی ضرورت نہیں البتہ غسل میں اگر ذکر وانشین کو ہاتھ لگ گیا تو مس ذکر کی وجہ سے شوافع کے نزدیک یہ ضمنی وضو ٹوٹ جائے گا۔ اس لئے غسل کے بعد پھر دوبارہ وضو کرنا پڑے گا۔ (۱۶/محرم الحرام ۱۳۶۹ھ)

﴿الدَّرْسُ السَّابِعُ وَالْأَسْرَبَعُونَ﴾

باب ماجاء اذا التقى الختانان وجب الغسل: وجوب غسل کی دو صورتیں ہیں حقیقتہً یا حکماً، حقیقتہً یہ کہ واقعہً خروج منی ہوا ہو، حکماً یہ کہ غیبویۃ حشفہ کو خروج منی کے

قائم مقام کر کے غسل کا حکم لگا دیا جائے۔ یہ صورت قرن صحابہ میں مختلف فیہ ہوئی، جس کی وجہ یہ تھی کہ ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے مسلم شریف ص ۱۵۵ میں روایت ہے کہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک مرتبہ پیر کے روز قبار کی طرف نکلا حتیٰ کہ جب ہم قبیلہ بنو سالم میں پہنچے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عتبہ بن مالک کے دروازے پر آواز دی وہ اس وقت چونکہ مصروف جماع تھے اس لئے قبل الانزال الگ ہو کر فوراً غسل کیا پھر تہبند باندھ کر نہایت عجلت کے ساتھ اس حالت میں باہر نکلے کہ سر سے پانی ٹپک رہا تھا یہ دیکھ کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ شاید ہم نے آپ کو عجلت میں ڈال دیا اس کے بعد انھوں نے مسئلہ معلوم کیا کہ اگر کوئی شخص قبل الانزال الگ ہو جائے تو اس پر غسل واجب ہوگا یا نہیں تو آپ نے ارشاد فرمایا انما الماء من الماء یعنی الغسل من خروج المني۔ یہ ابتدائے اسلام کا حکم تھا بعد میں آپ نے ارشاد فرمادیا تھا کہ اذا جاؤ الختان الختان فقد وجب الغسل یعنی غسوة حشفہ سے غسل واجب ہو جائے گا۔ خواہ انزال ہو یا نہ ہو، مگر یہ حکم بہت سے صحابہ تک نہیں پہنچ سکا اور ان کا عمل انما الماء من الماء ہی پر رہا۔ حتیٰ کہ عبید بن رفاعہ فرماتے ہیں کہ ہم ایک مرتبہ زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی مجلس میں تھے کہ یہی مسئلہ سامنے آیا تو زید بن ثابت رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اگر کوئی شخص جماع کرے اور قبل الانزال الگ ہو جائے تو اس پر غسل واجب نہ ہوگا اس کو چاہئے کہ شرمگاہ کے حصّہ کو دھو لے اور وضو کر لے۔ اس کو سن کر ایک صاحب مجلس سے کھڑے ہوئے اور فوراً حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو اس کی اطلاع دی حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ اسی وقت جلدی جاؤ اور زید کو اپنے ساتھ لے کر آؤ تاکہ جو کچھ اس نے کہا ہے اس پر تم بھی گواہی دے سکو۔ جب زید بن ثابت آئے تو حضرت عمر نے ان سے فرمایا کہ تم اپنی رائے سے جو چاہتے ہو مسئلہ بیان کر دیتے ہو انھوں نے فرمایا کہ میں نے اپنی رائے سے کچھ نہیں کہا بلکہ میں نے اپنے اعمام حضرت رفاعہ بن رافع اور ابویوب انصاری رضی اللہ عنہما سے سنا ہے۔ ان دونوں صحابہ کی جلالت شان کے پیش نظر حضرت عمر نے اس مسئلہ کو حاضرین صحابہ کے سامنے رکھا کہ آپ لوگوں کی اس مسئلہ میں کیا رائے ہے۔ صحابہ کا اس میں اختلاف ہوا۔ جس میں بہت بڑی اکثریت صحابہ

کی اسی طرف گئی کہ غسل اسی صورت میں واجب ہوگا جب کہ خروج منی ہو ورنہ نہیں۔ حضرت علی اور حضرت معاذ رضی اللہ عنہما اسی پر مصر رہے کہ اذا جاؤ الختان الختان فقد وجب الغسل اس اختلاف کو دیکھ کر حضرت عمر نے فرمایا کہ تم خیر اُمت ہو اصحاب بدر ہو جب تم ہی اختلاف کر دو گے تو پھر میں کس سے تحقیق کرنے جاؤں گا۔ اس پر حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ اگر آپ صحیح تحقیق چاہتے ہیں تو ازواجِ مطہرات سے معلوم کرائیے۔ چنانچہ حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا سے معلوم کرایا تو ان کو اس کا کچھ علم نہ تھا پھر حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے معلوم کرایا تو انھوں نے بھی یہی فرمایا کہ اذا جاؤ الختان الختان فقد وجب الغسل چونکہ مسئلہ کافی اہمیت کو پہنچ چکا تھا اس لئے تقویت کے لئے عمل کا بھی ذکر کر دیا کہ فعلتہ انا و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے اس فرمان کے مطابق حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فیصلہ کر کے فرمایا کہ اگر کوئی شخص آئندہ اس کے خلاف کرے گا تو میں اس کو سخت ترین سزا دوں گا اس تفصیل کے بعد یہ بات واضح ہو گئی کہ انما الماء من الماء منسوخ ہے مگر حضرت عبداللہ بن عباس اور حضرت ابی بن کعب رضی اللہ تعالیٰ عنہما اس کو احتلام پر محمول کرتے ہیں لیکن حضرت عقیان رضی اللہ عنہ کے واقعہ سے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ یہ حکم نوم و یقظہ دونوں کا تھا۔ اس لئے ان دونوں حضرات کے قول کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ یہ حدیث یقظہ کے بارے میں منسوخ ہے اور احتلام کے بارے میں اس کا حکم باقی ہے اس لئے کوئی اشکال باقی نہ رہے گا۔ خروج منی کے بعد غسل کی وجہ یہ ہے کہ اس کا تعلق انسان کے پورے جسم سے ہے اگرچہ اس کا مرکز دماغ ہے اور عورت کے اندر مرکز اس کے ثدین ہیں۔ منی کے خروج سے بہت ضعف ہوتا ہے انسان کی روح جمادی روح نباتی، روح حیوانی، روح انسانی سب متاثر ہوتی ہیں جس کی دلیل کمال لذت ہے۔ روح جمادی کا مرکب عناصر اربعہ ہیں اور روح نباتی کا مرکب روح جمادی ہے اور روح حیوانی کا مرکب روح نباتی ہے اور روح انسانی کا مرکب روح حیوانی ہے۔ ۱۲۰ دن میں بچہ کے اندر روح انسانی ڈالی جاتی ہے۔ یہ تمام ارواح چونکہ خروج منی سے متاثر ہوتی ہیں جو غفلت عن اللہ کا سبب ہے جس کے اثر کا ازالہ صرف غسل ہی سے ہوتا ہے۔ اس لئے غسل فرض کیا گیا ہے۔ باب فیمن یتقیظ دیری

بللا ولایذکراحتلاما: انسان کے ذکر سے چار قسم کی رطوبات نکلتی ہیں۔ منی، مذی، ودی، اور بول۔ منی کے اندر غلظت، دفق اور بدبو ہوتی ہے۔ یہی تین صفتیں اس کو دیگر رطوبات سے ممتاز کرتی ہیں۔ مذی میں بہ نسبت منی کے غلظت کم ہوتی ہے مگر شہوت شرط ہے کیونکہ عند الملاءبہ اس کا خروج ہوتا ہے۔ ودی میں مذی سے بھی کم غلظت ہوتی ہے اور اس میں شہوت بھی شرط نہیں ہے اور بول مثل پانی کے رقیق ہوتا ہے۔ بجز منی کے بقیہ تینوں رطوبتیں موجب وضو ہیں مگر خروج منی کے بعد غسل واجب ہوتا ہے۔ اس لئے اگر کوئی شخص نیند سے بیدار ہوا اور اس نے کچھ رطوبت دیکھی مگر یہ طے نہ کر سکا کہ یہ منی ہے یا مذی یا ودی تو اس کے بارے میں علامہ شامی نے ردالمحتار میں کل چودہ صورتیں لکھی ہیں ان میں سے بعض صورتوں میں بالاتفاق غسل واجب ہے، بعض میں بالاتفاق غسل واجب نہیں، بعض مختلف فیہ ہیں۔ اگر منی، مذی، ودی کا یقین ہو یا منی اور مذی میں شک ہو یا منی اور ودی میں شک ہو یا مذی اور ودی میں شک ہو یا تینوں میں شک ہو تو ان سات صورتوں میں سے ہر ایک کی دو صورتیں ہوں گی احتلام یا د ہو گا یا احتلام یا نہ ہو گا یہ کل چودہ صورتیں ہوں گی۔ ان میں سے سات صورتوں میں بالاتفاق غسل واجب ہو گا۔ وہ یہ ہیں شک کی چار صورتیں اور مذی کے یقین کی صورت بشرطیکہ احتلام یا د ہو اور یقین منی کی دونوں صورتیں خواہ احتلام یا د ہو یا نہ ہو اور عدم تذکرہ احتلام کی صورت میں مذی کا یقین ہو یا مذی اور ودی میں شک ہو یا ودی کا یقین ہو خواہ احتلام یا د ہو یا نہ ہو ان چار صورتوں میں بالاتفاق غسل واجب نہ ہو گا۔ اب اگر منی مذی یا منی ودی یا تینوں میں شک ہو تو طرفین کے نزدیک احتیاطاً غسل واجب ہو گا خلا فلا بی یوسف للشک فی وجود الموجب۔ طلبہ کی آسانی کے لئے ذیل میں نقشہ تحریر کر دیا ہے اس سے انشاء اللہ سمجھنے میں سہولت ہو جائے گی۔

تذکرہ احتلام		عدم تذکرہ احتلام	
① منی کا یقین ہو	دوبہ غسل بالاتفاق	② منی کا یقین ہو	دوبہ غسل بالاتفاق
③ مذی کا یقین ہو	دوبہ غسل بالاتفاق	④ مذی کا یقین ہو	عدم دوبہ بالاتفاق
⑤ ودی کا یقین ہو	عدم دوبہ بالاتفاق	⑥ ودی کا یقین ہو	عدم دوبہ بالاتفاق

باقی نقشہ اگلے صفحہ پر ملاحظہ کیجئے

تذکرہ احتلام		عدم تذکرہ احتلام	
⑧ منی اور مزی میں شک ہو	وجوب غسل بالاتفاق	⑧ منی اور مزی میں شک ہو	وجوب غسل عند الطرفين خلافاً لابی یوسف
⑨ منی اور مزی میں شک ہو	وجوب غسل بالاتفاق	⑩ منی اور مزی میں شک ہو	وجوب غسل عند الطرفين خلافاً لابی یوسف
⑪ مزی اور مزی میں شک ہو	وجوب غسل بالاتفاق	⑫ مزی اور مزی میں شک ہو	عدم وجوب بالاتفاق
⑬ تینوں میں شک ہو	وجوب غسل بالاتفاق	⑭ تینوں میں شک ہو	وجوب غسل عند الطرفين خلافاً لابی یوسف

شقائق الرجال شقیق عینی بھائی گو کہتے ہیں، لیکن یہاں مثل کے معنی میں ہے۔ اپنے حقیقی معنی میں بھی ہو سکتا ہے لان الشقیق شق ماشق الشئی فالنساء شقائق من الرجال کما قال اللہ تعالیٰ وَخَلَقَ مِنْهَا ذَوُجَهَا۔ اس لئے مادہ کی یکسانیت کی وجہ سے مخلوق میں مخلوقِ منہ کے آثار کا پایا جانا بدیہی ہے۔ وعید اللہ ضعفہ۔ ان پر چونکہ تصوف کا غلبہ تھا اور تصوف کی اولین تعلیم یہ ہے کہ اپنے ساتھ بدظنی اور دوسروں کے ساتھ حسن ظن رکھا جائے۔ اب اگر اس کے اندر تو غل کی وجہ سے تنقید رجال کی طرف توجہ نہ رہے تو روایت حدیث میں ایسا شخص دھوکہ کھا جاتا ہے۔ عبد اللہ کے صنف کی وجہ بھی یہی ہے ورنہ تو ان کی ثقاہت مسلم ہے۔ (۲۳ محرم الحرام ۱۳۶۹ھ)

الدَّرْسُ الثَّامِنُ وَالْأَرْبَعُونَ

باب ماجاء فی المنی والمذی: ترمذی کی اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ مزی کے متعلق آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال خود حضرت علی نے کیا تھا مگر بخاری شریف ص ۱۱ میں ہے فامرت رجلاً اب یہ رجل کون تھے تو ابو داؤد ص ۲ کی ایک روایت میں حضرت مقداد فرماتے ہیں کہ حضرت علی نے مجھ کو حکم فرمایا کہ میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کروں۔ ابو داؤد کی دوسری روایت میں شک کے الفاظ ہیں فذكرت ذلك للذي صلى الله عليه وسلم اذكر له بعض روايات میں حضرت عمار کو سائل بتایا گیا ہے۔ تو اس کی توجیہ کی صورت ایک تو یہ ہے کہ وکیل کے فعل کو موکل یعنی حضرت علی نے اپنی طرف منسوب کر کے سائل فرمادیا۔ دوسری توجیہ یہ ہے کہ جس روایت میں یہ ہے کہ حضرت علی فرماتے ہیں کہ میں نے خود سوال کیا تو وہ سوال عمومی انداز میں تھا کہ

کسی شخص کے اگر مذی نکل جائے تو کیا اس پر غسل واجب ہوگا؟ اس بنا پر حیا کے خلاف ہونے کا کوئی سوال نہیں۔ اب رہا یہ اشکال کہ جب ان دونوں کو سوال کا حکم دے دیا تھا اور انھوں نے معلوم کر کے جواب بھی دے دیا تھا تو پھر حضرت علی نے خود کیوں سوال کیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت علی کو مزید تحقیق مقصود تھی یا ان دونوں کو سوال کرنے میں تاخیر ہوئی ہو اس لئے حضرت علی نے خود سوال کر لیا۔ باب فی المذی یصیب الثوب: مذی کی نجاست پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے۔ البتہ اس کی تطہیر میں اصحاب ظواہر اور امام احمد نفع کو کافی کہتے ہیں۔ ان کا مستدل اسی روایت میں فتنہ بے ثوبک۔ جمہور غسل کو واجب کہتے ہیں۔ چنانچہ بخاری شریف ص ۱۴ میں واغسل ذکرک کے الفاظ ہیں اس لئے نفع کو بمعنی غسل لیا جائے گا۔ احتیاطی پہلو بھی یہی ہے۔ دوسرے یہ کہ نفع سے ازالہ نجاست بھی نہیں ہوتا بلکہ نجاست مزید پھیل جاتی ہے اس بنا پر عقلاً بھی اس کو غسل کے معنی میں لینا ضروری ہوگا۔ باب فی المذی یصیب الثوب: انسان کی منی کی نجاست و طہارت میں صحابہ کرام ہی کے دور سے اختلاف ہے اگرچہ صحابہ کرام کی اکثریت منی کی نجاست ہی کی قائل ہے۔ ائمہ مجتہدین میں سے امام مالک، امام ابو حنیفہ دونوں منی کی نجاست پر تو متفق ہیں مگر طریقہ تطہیر میں دونوں کا اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ اگر منی خشک ہے تو اس کی تطہیر کے لئے فرک کافی ہے اور اگر منی تر ہے تو اس کا غسل ضروری ہے فرک کافی نہ ہوگا۔ امام مالک خشک اور تر دونوں میں غسل کو ضروری کہتے ہیں۔ لیث بن سعد اور حسن بصری دونوں منی کو نجس کہتے ہیں مگر لیث بن سعد کہتے ہیں کہ اگر جسم یا کپڑے پر منی لگی ہوئی ہو اور اس حالت میں نماز پڑھ لی جائے تو نماز واجب الاعداء نہ ہوگی۔ حسن بصری کہتے ہیں کہ اگر منی جسم میں لگی ہوئی ہو خواہ قلیل یا کثیر اور نماز پڑھ لی جائے تو نماز واجب الاعداء ہوگی اور اگر کپڑے پر لگی ہوئی ہو خواہ قلیل ہو یا کثیر اور اس حالت میں نماز پڑھ لی جائے تو نماز واجب الاعداء نہ ہوگی۔ امام شافعی صاحب کے منی کے بارے میں تین قول ہیں۔ (۱) منی پاک ہے (۲) عورت کی نجس ہے مرد کی پاک ہے مگر یہ قول شاذ ہے (۳) دونوں کی منی نجس ہے یہ قول دوسرے سے بھی زیادہ شاذ ہے، اصح اور مفتی بہ قول اول ہی ہے کہ منی مطلقاً پاک ہے۔ انسان کے علاوہ دیگر حیوانات میں سے کلب

اور خنزیر یا ان میں سے کسی ایک اور دوسرے کسی حلال جانور کے دو غلے کی منی نجس ہے۔ اس کے علاوہ باقی ماکول اللحم جانوروں کی منی میں شوائع کے تین قول ہیں اول یہ کہ سب کی منی نجس ہے ثانی یہ کہ ماکول اللحم کی پاک ہے غیر ماکول اللحم کی نجس ہے مگر سب سے زیادہ صحیح قول یہ ہے کہ ماکول اللحم اور غیر ماکول اللحم سب جانوروں کی منی پاک ہے۔ اب امام مالک صاحب تو سرے سے فرک ہی کا انکار کرتے ہیں اُن کی دلیل بخاری شریف ص ۳۶ کی یہ روایت ہے عن سلیمان بن یسار قال سألت عائشة عن المنی یصیب الثوب فقالت کنت اغسل من ثوب رسول الله صلی الله علیه وسلم فیخرج الی الصلوة واثرا للغسل فی ثوبه یقع الماء لیکن چونکہ احادیث فرک بھی بکثرت ہیں اور ناقابل انکار ہیں اس لئے مالکیہ اُن کو دلک بالمار پر محمول کرتے ہیں مگر یہ اس لئے درست نہیں کہ مسلم شریف ص ۱۴ کی روایت میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں لقد رأیتنی وانی لاحکة من ثوب رسول الله صلی الله علیه وسلم یا بساً بظفري دوسری روایت میں ہے لقد رأیتنی افرکة من ثوب رسول الله صلی الله علیه وسلم فرکا فیصلی فیہ یہ احادیث چونکہ اس بات پر صاف دلالت کر رہی ہیں کہ منی یا بس کافر کرنے کے بعد آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کپڑے کو بغیر دھوئے نماز پڑھ لی۔ اس لئے امام مالک کا استدلال تام نہ ہوگا۔ باقی حضرات شوائع احادیث غسل کو منی رطب پر اور احادیث فرک کو یا بس پر محمول فرماتے ہیں۔ اس پر اگرچہ یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ فرک سے اجزائے نجس مکمل طور پر زائل نہیں ہوتے لیکن یہ اعتراض اس لئے غلط ہوگا کہ استنجاء اور خفین میں بھی فرک کے بعد طہارت کا حکم موجود ہے۔ حضرات شوائع کا دوسرا استدلال یہ ہے کہ منی سے انبیاء علیہم السلام کی خلقت ہوئی اس لئے منی کو نجس ماننے کی صورت میں مادہ نجسہ سے تخلیق انبیاء لازم آئے گی جو اُن کی عظمت شان کے خلاف ہے نیز لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ اور لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ کے بھی خلاف ہے لیکن اس کا جواب قرآن پاک میں خود اللہ رب العزت کا ارشاد ہے أَلَمْ نَخْلُقْكُمْ مِنْ مَّاءٍ مَّهِينٍ۔ مہانت نجاست ہی میں ہوگی اور مہین مادہ کو احسن تقویم میں تبدیل کر دینا تو کمال قدرت کی دلیل ہے۔ علاوہ ازیں مادہ منویہ رحم مادر میں پہنچ کر علقہ یعنی

خون کا لوتھڑا بن جاتا ہے جو بالاتفاق نجس ہے نیز رحم مادر میں بچے کا نشوونما اور اس کی غذائیت دم حیض سے ہوتی ہے اور دم حیض بھی بالاتفاق حرام اور نجس ہے۔ بہر حال شوافع کا اپنی بات پر قائم رہنا بہت مشکل ہے۔ آخر میں سب سے اہم بات یہ ہے کہ انسان کی خلقت کی کیفیات امور تکوینیہ میں سے ہیں اور امور تکوینیہ سے امور تشریعیہ پر استدلال کرنا خلاف اصول اور غلط ہوگا کیونکہ ہم تشریعیات کے مکلف ہیں نہ کہ تکوینیات کے۔ المنی بمنزلۃ المخاط سے شوافع کا منی کی طہارت پر استدلال غلط ہے کیونکہ اس تشبیہ میں ضروری نہیں کہ وجہ شبہ صرف طہارت و نجاست ہی ہو ممکن ہے وجہ شبہ غلظت ہو یا نفرت یا لزوجت ہو نیز یہ کہ جب اس میں طہارت و نجاست کا کوئی ذکر نہیں تو خواہ مخواہ اس سے استدلال شروع کر دینا بالکل غلط ہوگا۔ دوسری بات یہ کہ اقوال صحابہ کے بارے میں جب خود امام شافعی صاحب فرماتے ہیں کہ ہم رجال و نحن رجال تو پھر عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اس قول سے استدلال کرنا اپنے بنائے ہوئے اصول سے انحراف کے مرادف ہے۔

(۲۴، محرم الحرام ۱۳۶۹ھ)

الدَّرْسُ التَّاسِعُ وَالْأَرْبَعُونَ

باب فی الجنب ینام قبل ان یغتسل : یہ بھی ایک اختلافی مسئلہ ہے۔ داؤد ظاہری اور ابن صبیح مالکی جنبی کے لئے قبل النوم وضو کو واجب کہتے ہیں۔ جمہور استنباب کے قائل ہیں سعید بن مسیب، سفیان ثوری، امام ابویوسف اباحت کے قائل ہیں۔ داؤد ظاہری کا مستدل اگلے باب کی روایت اینام احدنا و هو جنب قال نعم اذا قوضاً اور ابو داؤد ص ۲۹ کی روایت ذکر عمر بن الخطاب لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انه تصیبة الجنابة من اللیل فقال له رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قوضاً و اغسل ذکرک ثم نم۔ پہلی روایت میں نوم کو مشروط بالوضوء کرنا اور دوسری روایت میں صیغۃ امر کے ساتھ ذکر کرنا ان کا مستدل ہے، مگر ان کا یہ استدلال درست نہیں۔ اولاً یہ کہ عبداللہ بن عباس سے ترمذی صحیح میں مرفوعاً روایت ہے کہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خرج من الخلاء فقرب الیہ طعام فقالوا الا ناتیك بوضوء قال

انما أمرت بالوضوء اذا قمت الى الصلوة۔ اس روایت میں قیام الى الصلوة اوما فی معناہ کے علاوہ دیگر امور کے لئے وضو کے وجوب کی نفی کی گئی ہے اس لئے جنبی کے لئے قبل النوم وضو بھی اس میں آگیا۔ ثانیاً صحیح ابن خزیمہ اور صحیح ابن حبان (بذل الجہود ص ۱۳۵) کی روایت میں ہے ایسا ما احدنا وهو جنب قال نعم یتوضأ ان شاء کے اندر وضو کو معلق بالمشیتہ کرنا عدم وجوب کی واضح دلیل ہے۔ ثالثاً اس باب کی حدیث کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ینام وهو جنب ولا یمس ماء جو جمہور کی دلیل بھی ہے اور ابام محمد رحمۃ اللہ نے موطا کے اندر اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد فرمایا وهذا الحدیث ارفق بالناس وهو قول ابی حنیفہ مگر اس حدیث کے متعلق امام ترمذی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں وقد روی عن ابی اسحاق هذا الحدیث شعبۃ والثوری وغیر واحد ویرون ان هذا غلط من ابی اسحاق اور ابو داؤد فرماتے ہیں هذا الحدیث دھم یعنی حدیث ابی اسحاق اسی طرح دیگر بہت سے محدثین نے ابواسحاق کی طرف خطا کو منسوب کیا ہے لیکن بیہقی نے اس کی تصحیح کی ہے اور ابن عربی نے شرح ترمذی میں اپنا یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ اس حدیث کو ابواسحاق نے ایک طویل حدیث سے مختصر کر کے بیان کیا ہے وہ طویل حدیث یہ ہے (بذل الجہود ص ۱۳۵) قال (البوغسان) اتیت الاسود بن یزید وكان لی اخا وصدیقاً فقلت یا ابا عمرو حدثنی ما حدثتک عائشۃ ام المؤمنین عن صلوة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال قالت ینام اول اللیل ویحیی اخره ثم ان كانت لہ حاجۃ قضی حاجتہ ثم ینام قبل ان یمس ماء فاذا کان عند النداء الاول وثب ور بما قالت فافاض علیہ الماء وما قالت اغتسل وانا اعلم ما تریئذ وان نام جنباً قوضاً وضوء الرجل للصلوة۔ اس حدیث میں ان کا نہ لہ حاجۃ کے اندر دو احتمال ہیں ایک یہ کہ حاجت سے بول و بارز مراد لیا جائے اور لایمس ماء سے استنجاء مراد لیا جائے یا حاجت سے مراد جماع لیا جائے اور لایمس ماء سے غسل مراد لیا جائے اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ آپ جنابت کی حالت میں بغیر غسل کئے سو جاتے تھے، لیکن وضو کرتے تھے یا نہیں یہ مسکوت عنہ کے درجہ میں ہے۔ اب ابواسحاق کی غلطی صرف یہ ہو سکتی ہے کہ انھوں نے حاجت سے جماع مراد لے کر اسی کے مطابق

حدیث کو مختصر کر کے بیان کر دیا گویا احوال احتمالین کو ترجیح دے دی، لیکن یہی نے بطریق زہیر عن ابی اسحاق جو اس حدیث کو روایت کیا ہے اس میں وان نام جنباً تو وضاً کے بجائے وان لم یکن حاجةً تو وضاً وضوء الرجل کے الفاظ ہیں اس صورت میں لم یمس ماءً سے وضو کا احتمال منقطع ہو کر غمیل کا احتمال منقطع ہو جائے گا اور وہی مطلب ہو گیا جو ابواسحاق کی مختصر حدیث کا تھا۔ اس لئے ابواسحاق کا تخطیہ درست نہیں خصوصاً جب کہ جرح بھی مجہول ہو۔ باقی رہا یہ اعتراض کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے۔ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا تدخل الملائكة بیتاً فیہ صورة ولا کلب ولا جنب (ابوداؤد ص ۲) لیکن یہ اعتراض غلط ہے کیونکہ نماز قضا نہ ہونے تک جب شریعت کی طرف سے رخصتہ اور گنجائش ہے تو اس حکم کا نفاذ نہ ہوگا ہاں اگر غسل میں اتنی تاخیر کر دی کہ نماز قضا ہو گئی تو بلاشبہ ایسا شخص اس وعید کا مستحق ہوگا نیز یہ عدم دخول صرف ملائکہ رحمت تک ہی محدود رہے گا، ملائکہ حفظہ تو ہمہ وقت اپنے کام پر مامور رہتے ہیں۔ باب ماجاء فی مصافحة الجنب : اشکال یہ ہوتا ہے کہ ترجمہ الباب میں تو مصافحہ کا ذکر ہے مگر روایت میں اس کا کوئی ذکر نہیں اس لئے حدیث اور ترجمہ الباب میں مطابقت نہ ہوگی۔ جواب یہ ہے کہ یہاں یہ حدیث مختصر ہے بخاری شریف ص ۴۲ میں یہ حدیث مکمل طور پر ذکر کی گئی ہے کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں لقینی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وانا جنب فاخذ بیدی فمشیت معی حتی قعدنا نسلت فایت الرجل فاغتسلت ثم جئت وهو قاعد فقال این کنت یا اباہریرة فقلت لہ فقال سبحان اللہ ان المؤمن لا ینجس تو امام ترمذی علیہ الرحمہ اس مختصر حدیث سے مطول حدیث کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں اس میں چونکہ فاخذ بیدی کا لفظ مصافحہ کے جواز پر دلالت کرتا ہے اس لحاظ سے حدیث ترجمہ الباب کے مطابق ہو جائے گی۔ اب چونکہ حضرت ابو ہریرہ دلالت حال سے یہ سمجھتے تھے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جب یہ معلوم ہو گا کہ ابو ہریرہ جنابت کی وجہ سے میرے پاس سے چلے گئے تو آپ کو کسی قسم کی کوئی ناگواری نہ ہوگی۔ ایسی صورت میں ان کا بغیر اجازت کے چلے جانا قابل اعتراض یا خلاف ادب نہ ہوگا۔ دوسرا اسی قسم کا واقعہ نسائی ص ۵۲ میں حضرت حذیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا ہے

وہ فرماتے ہیں کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذ التقى الرجل من اصحابہ ماسحہ ودعاه
 قال فرأيتہ یومًا بکرۃ فحدث عنہ ثم اتیتہ حین ارتفعہ النہار فقال انی رأیتک فحدث
 عنی فقلت انی کنت جنبًا فخشیت ان تمسحنی فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان المسلم
 لا ینجس۔ ان دونوں حدیثوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ان المؤمن لا ینجس سے نجاست حقیقی مراد
 ہے اس وجہ سے جنہی کی نجاست صرف نجاست حکمی ہوگی اس لئے اس کا جسد، اس کا سور، اس کا
 پسینہ سب پاک ہوگا۔ حائضہ اور نفاس کا بھی یہی حکم ہے۔ البتہ حیض و نفاس کی حالت میں روزہ بھی
 ممنوع ہے۔ جمہور ائمہ کا یہی مذہب ہے۔ اب یہاں ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ جو لوگ مفہوم مخالفت
 کے قائل ہیں ان کے نزدیک مؤمن کی قید سے کافر نکل جائے گا جس کا یہ مطلب ہوگا دان الکافر
 ینجس اس وجہ سے حالت جنابت میں کافر کے ظاہری جسد کا نجس ہونا لازم آتا ہے اس اشکال کا
 جواب یہ ہے کہ جو لوگ مفہوم مخالفت کے قائل ہیں ان کے نزدیک بھی اس کی چند شرطیں ہیں اولاً یہ
 کہ مسکوت عنہ سے مسکوت اولی نہ ہو اگر اولی ہوگا تو دونوں کا اشتراک فی المحکم بطریق دلالت النص ہوگا
 ثانیاً مسکوت عنہ مسکوت کے مساوی نہ ہو اگر دونوں مساوی ہوں گے تو ان کا اشتراک فی المحکم بطور
 قیاس ہوگا۔ ثالثاً بطور عادت ذکر نہ کیا گیا ہو جیسے وَرَبَّائِبُکُمُ الذِّی فِی حُجُورِکُمْ یاصرف وضاحت
 کے لئے یا مدح و ذم یا تلذذ کے طور پر ذکر نہ کیا گیا ہو ان تمام صورتوں میں مفہوم مخالفت معتبر نہ ہوگا
 یہاں ظاہر ہے ان المؤمن لا ینجس بطور عادت ذکر کیا گیا ہے اس لئے اس کا مفہوم مخالفت معتبر
 نہ ہوگا۔ ایک بحث یہاں یہ ہے کہ کافر کا ظاہر جسد پاک ہے یا ناپاک؟ اس میں جمہور کا مذہب یہی ہے
 کہ کفار کا بھی ظاہر جسد پاک ہے ان کا سور اور پسینہ بھی پاک ہے بشرطیکہ وہ نجاست حقیقیہ میں ملوث نہ
 ہوں۔ روافض کے نزدیک کفار کا ظاہر جسد ناپاک ہے۔ ان کا استدلال بِأَيُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوا إِنَّمَا
 الْمُشْرِکُونَ نَجَسٌ فَلَا یَقْرُبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا ہے کہ اس آیت میں کفار کو
 نجس قرار دیا گیا ہے۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ إِنَّمَا الْمُشْرِکُونَ نَجَسٌ میں نجاست کے حکم کی علت مشرک
 کا ماخذ اشتقاق یعنی شرک ہے کیونکہ قاعدہ ہے کہ مشتق پر جو حکم لگایا جاتا ہے اس کی علت اس کا
 ماخذ اشتقاق ہوا کرتی ہے اس لئے اس نجاست کی علت شرک ہوئی جو باطنی اور قلبی چیز ہے جس کا

تعلق صرف قلب سے ہے نہ کہ ظاہر جسد سے لہذا اس کا ظاہر جسد پاک ہوگا۔ اسی طرح اہل کتاب کی عورتوں سے نکاح کا جواز بھی اس کی بین دلیل ہے کہ مشرک کا ظاہر جسد ناپاک نہیں ہے ورنہ تو زوجین کے درمیان مذہبی مخالفت تکلیف مالا یطاق کے قبیل سے ہو جائے گی۔ اس لئے کہ زوجہ کے سور اور پسینہ سے احتراز ناممکن ہے۔ اب کافر کے دخول فی المسجد کے بارے میں امام ابو حنیفہ کا مذہب تو یہ ہے کہ کافر کا ظاہر جسد چونکہ ناپاک نہیں ہے اس لئے وہ تمام مساجد میں داخل ہو سکتا ہے۔ (انتظامی مصالح کی بنا پر روک ٹوک الگ بات ہے) امام شافعی صاحب مسجد حرام کے علاوہ تمام مساجد میں داخل ہونے کی اجازت دیتے ہیں۔ امام مالک صاحب مسجد حرام پر قیاس کر کے کسی بھی مسجد میں اُن کو داخل ہونے کی اجازت نہیں دیتے۔ امام ابو حنیفہ فَلَایَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ سے حج اور عمرہ مراد لیتے ہیں یعنی حج اور عمرہ کی اُن کو اجازت نہیں جیسا کہ حدیث میں آتا ہے اَلَا لَا یَطُوفُ بِعَدَالَةِ مَشْرُکٍ۔ یا یہ کہ غلبہ واستیلاء کے طور پر داخل ہونے سے روکا گیا ہے۔ تیسرے یہ کہ آنحضرت ﷺ کے زمانہ میں کفار مسجد نبوی میں آتے تھے۔ اگر وہ نجس العین ہوتے تو آپ اُن کو مسجد میں نہ آنے دیتے۔ نجس اور نجس میں یہ فرق بیان کیا جاتا ہے کہ بفتح الجیم کا عین نجاست پر اطلاق ہوتا ہے اور بکسر الجیم صیغہ صفت ہے تو اس سے بھی مشرکین کی نجاست عینیہ پر اس لئے استدلال نہیں کیا جاسکتا کہ یہ فرق اصطلاح فقہاء میں ہے جو نزول قرآن کے بعد کی ہے ورنہ لغوی اعتبار سے دونوں کے معنی ایک ہیں۔ باب ما جاء ان المرأة تری فی المنام ما یری الرجل : یہ مسئلہ اگرچہ ضمناً گزر چکا ہے مگر اس باب میں صراحتاً عورتوں کے اختلاف کا حکم بیان کیا جا رہا ہے۔ اس لئے اس کو تکرار نہ کہا جائے گا۔ شخص انسانی کی بقا کے لئے خداوند قدوس نے بھوک کو رکھا ہے اور نوع انسانی کی بقا کے لئے شہوت کو رکھا ہے اب چونکہ عورت کو توالد و تناسل اور بچے کی پرورش وغیرہ میں تکالیف شاقہ برداشت کرنی پڑتی ہیں اس لئے اس میں شہوت کو زیادہ رکھا گیا ہے کیونکہ شہوت کی کمی کی صورت میں پھر مرد کے قریب نہ آتی تاہم اس کی آبرو کے تحفظ کی خاطر شہوت کی زیادتی کے ساتھ ساتھ اس کے اندر شرم اور حیا کو ڈال دیا گیا اسی لئے عورت اپنی خواہش جماع کا اظہار کرتے ہوئے حیا کرتی ہے، لیکن حضرت ام سلیم کا سوال چونکہ عورت کی خواہش جماع کا اظہار

کر رہا ہے اس لئے حضرت اُم سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے نکیر کرتے ہوئے فرمایا فضحت النساء یا ام سلیم اور بعض روایات میں ہے او تحتلم المرأة ثوب یا تو اس سوال کو استحياء تنجہاں عارفاً پر محمول کیا جائے گا یا جیسا کہ امام نووی علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ چونکہ احتلام تسلط شیطانی کی وجہ سے ہوتا ہے جس سے ازواج مطہرات محفوظ ہیں، اس لئے حضرت اُم سلمہ کو تعجب ہوا مگر یہ جواب کمزور ہے خود امام نووی نے رد کر دیا اولاً تو اس لئے کہ تمام ازواج مطہرات ماسوا حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے ثیبات تھیں، آپ کی زوجیت میں آنے سے قبل اس کا امکان ہے ثانیاً اس لئے کہ احتلام ہمیشہ شیطانی اثرات کی بنا پر ہوتا ہے یہ قابل قبول نہیں کیونکہ بسا اوقات اوعیہ منی کے امتلاء کی وجہ سے بھی ہو جاتا ہے۔ اس لئے حضرت اُم سلمہ کے قول کو صرف استحياء پر ہی محمول کرنا زیادہ مناسب ہے۔ ان الله لا يستحي من الحق۔ حیار میں چونکہ انکسار اور انفعال ہوتا ہے جو اللہ رب العزت کی شان کے خلاف ہے اس لئے مطلب ان الله لا يامر بالحياء من الحق لیا جائے گا اب بعض روایات میں حضرت عائشہ کا ذکر ہے تو ممکن ہے حضرت اُم سلمہ اور حضرت عائشہ دونوں موجود ہوں اس لئے اس میں کوئی تعارض نہیں، ورنہ تو محمد ثنین اسی کو ترجیح دیتے ہیں کہ حضرت ام سلمہ ہی نے انکار کیا تھا۔ باب فی الرجل یستد فی بالمرءة بعد الغسل: استدفار کے معنی طلب الحرارة ہیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا غسل کرنے کے بعد سردی کی وجہ سے حرارت حاصل کرنے کے لئے اپنے جسم اطہر کو حضرت صدیقہؓ کے جسم سے مس کرنا بھی اس بات کی دلیل ہے کہ جنابت میں نجاست حقیقی نہیں ہوتی صرف حکمی ہوتی ہے۔ (۲۵ محرم الحرام ۱۳۶۹ھ)

الدَّرْسُ الْخَمْسُونَ

باب التيمم للجنب اذا لم يجد الماء: اشکال یہ ہوتا ہے کہ ترجمہ الباب جنبی کے متعلق ہے مگر حدیث میں اس کا کوئی ذکر نہیں اس لئے حدیث اور ترجمہ میں تطابق نہ ہو گا۔ جواب یہ کہ طہور کی اضافت اسم جنس یعنی مسلم کی طرف کرنے سے استغراق پیدا ہو گیا یعنی ہر مسلم خواہ وہ جنبی ہو یا محدث ہو اس کے لئے مٹی طہور ہے۔ اس لئے دونوں کا حکم ثابت ہو گیا۔ دوسرا جواب یہ کہ سنین

میں عادتہ محال ہے کہ احتلام یا جماع کی وجہ سے جنابت پیش نہ آئے اس لئے حدیث جنبی کو بھی شامل ہوگی۔ اب مسلم کی قید سے معلوم ہوتا ہے کہ کافر کے لئے یہ حکم نہیں ہے کیونکہ کافر میں نیت کی اہلیت مفقود ہے اور تیمم چونکہ طہارت حکمیہ ہے اس لئے اس میں نیت ضروری ہے تیسرا جواب یہ کہ طہرہ سے مایطہ ربہ مراد ہے اس میں جنبی اور محدث کی کوئی تخصیص نہیں۔ فان ذلك خیر۔ التفضیل کی وضع تو زیادتی معنی فاعلیت بہ نسبت دیگر کے لئے ہے مگر کبھی کبھی مجرد عن التفضیل ہو کر صرف فاعلیت کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے جیسے الشتاء ابرد من الصيف اور اصحاب الجنة خیر مستقرا کے اندر مفضل علیہ میں نفس خیریت قطعاً مفقود ہے۔ اسی طرح جب یہاں عند وجدان الماء تیمم جائز ہی نہیں تو نفس خیریت کا سوال ہی ختم ہو جاتا ہے اس لئے فان ذلك خیر میں اسم تفضیل مجرد عن التفضیل ماننا پڑے گا۔ دیرونی عن ابن مسعود۔ چونکہ حضرت عمر، حضرت عبداللہ بن مسعود کی طرف تیمم فی الجنابة کا انکار منسوب کیا گیا ہے اس لئے مُصَنَّف فرماتے ہیں کہ عبد اللہ بن مسعود نے اپنے قول سے رجوع کر لیا ہے جس کی تفصیل ابو داؤد میں ہے کہ حضرت ابو موسیٰ اشعری اور عبد اللہ بن مسعود کے درمیان تیمم فی الجنابة کے اندر مناظرہ ہوا تو حضرت ابو موسیٰ اشعری نے حضرت عمار اور حضرت عمر کا قصہ جو از تیمم فی الجنابة کی دلیل میں پیش کیا، جس کی تفصیل ابو داؤد میں اس طرح ہے کہ عبدالرحمن بن ابزی فرماتے ہیں میں حضرت عمر کے پاس بیٹھا ہوا تھا کہ ایک شخص نے آکر حضرت عمر سے سوال کیا کہ اگر تم ایک یا دو مہینہ کسی جگہ پر رہیں اور ہم کو جنابت لاحق ہو جائے پانی وہاں موجود نہ ہو تو ہم ایسی حالت میں کیا کریں؟ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جواب دیا میں تو جب تک پانی نہ ملے اور غسل نہ کر لوں تو نماز نہیں پڑھوں گا۔ حاضرین میں سے حضرت عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا اے امیر المؤمنین کیا آپ کو یاد نہیں۔ ہاں میں اور آپ ایک مرتبہ اونٹوں کے بارہ میں تھے اور ہم دونوں کو جنابت لاحق ہو گئی پانی وہاں موجود نہ تھا تو میں نے گھوڑے کی طرح زمین پر خوب لوٹ رگائی۔ واپس آنے پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے میں نے واقعہ بیان کیا تو آپ نے تیمم للجنابة کا وہی طریقہ بیان فرمایا جو تیمم للحدث کا ہے یعنی سنی پر ہاتھ دھو کر چہرہ اور ذراعین کا مسح کر کے فرمایا کہ جنابت کے لئے بھی یہی کافی ہے۔ حضرت عمر کو اتفاق سے یہ واقعہ

یاد نہیں رہا تھا اس لئے انکار فرمایا۔ حضرت عمار نے کہا کہ اے امیر المؤمنین اگر آپ چاہیں تو میں کبھی اس واقعہ کو بیان نہ کروں۔ اس پر حضرت عمر نے جواب دیا کلا واللہ فلیک ما تولیت اس واقعہ سے حضرت عمر کا انکار اور رجوع دونوں ثابت ہوتے ہیں۔ اب یہ واقعہ جب حضرت ابو موسیٰ اشعری نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو سنایا تو انھوں نے جواب دیا افلم تر عمر لم یقنع بقول عمار اس کے بعد حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے سورہ مائدہ کی آیت فَمِمَّا وَصَّيْنَا وَلَدًا طَبَا سے استدلال کیا تو عبداللہ بن مسعود نے فرمایا اگر عمومی طور پر ہم یہ رخصت دینے لگیں تو لوگ بے احتیاطی کریں گے اور معمولی سی سردی میں تیمم کرنے لگیں گے اس پر حضرت ابو موسیٰ اشعری نے فرمایا کہ اچھا آپ اس وجہ سے رخصت دینے میں تامل کرتے ہیں تو عبداللہ بن مسعود نے فرمایا ہاں۔ اب اس سے صاف ظاہر ہو گیا کہ عبداللہ بن مسعود نے رجوع فرمایا تھا بلکہ فی الحقیقت رجوع نہیں دیکھا ہی ہے اس تیمم کے جواز کے قائل تھے عمومی طور پر لوگوں کی بے احتیاطی کے خطرہ سے فتویٰ دینے میں تامل فرماتے تھے۔ بہر حال جنابت کے لئے عند عدم المار تیمم کے سب قائل ہیں۔ باب فی المستحاضۃ استحاضہ حیض سے ماخوذ ہے باب استفعال کی ایک خاصیت تحول کی ہے، تو مطلب یہ ہو گا کہ دم حیض دم استحاضہ میں تبدیل ہو گیا۔ حیض عورت کی طبعی چیز ہے اگر یہ اپنے وقت پر نہ آئے تو طرح طرح کی بیماریاں پیدا ہونے کا اندیشہ ہو جاتا ہے۔ ایام حمل میں عموماً حیض بند ہو جاتا ہے اور اس کے اجزائے صالحہ بچے کا جز بن کر اس کے نشوونما کا باعث ہوتے ہیں اور اجزائے فاسدہ فم رحم کے بند ہونے کی وجہ سے رُکے رہتے ہیں اور ولادت کے بعد نفاس کی شکل میں خارج ہوتے ہیں۔ حیض و نفاس دونوں میں عورت کے لئے مسِ مصحف، طوافِ قرآن، دخول فی المسجد، جماع، نماز، روزہ سب حرام ہیں۔ نمازیں بالکل معاف ہیں۔ روزوں کی قضا ضروری ہے۔ استحاضہ میں یہ تمام چیزیں جائز ہیں۔ بجز منیہ کے کہ اس سے وطی جائز نہیں۔ حیض میں بلوغ اور توقیت شرط ہے، استحاضہ میں یہ شرطیں نہیں ہیں۔ استحاضہ کو دم عرق کہا گیا ہے۔ یعنی رکضہ شیطانی یا کسی صدمہ اور چوٹ کی وجہ سے کسی رگ سے خون جاری ہونے لگتا ہے۔ استحاضہ کے مسائل بہت مشکل ہیں۔ صاحب بحر الرائق وغیرہ دیگر فقہاء نے اس پر مستقل رسالے تحریر کئے ہیں۔ استحاضہ کی چار قسمیں ہیں ① مبتدئہ،

جس کو پہلے ہی حیض میں دس دن سے زیادہ خون آئے۔ اس کا حکم یہ ہے کہ دس دن حیض کے ہوں گے۔
 بقیہ سب استحاضہ ہوگا (۲) معتادہ، وہ عورت جس کی عادت مقرر ہو کہ ہر ماہ چھ یا سات دن حیض آتا
 ہو اس کا حکم یہ ہے کہ اگر خون دس دن سے آگے تجاوز کر جائے تو بقدر عادت حیض اور مازاد علی
 العادة کو استحاضہ شمار کیا جائے گا اور اگر خون دس دن سے آگے تجاوز نہ کرے تو عادة اور مازاد
 علی العادة سب کا سب حیض ہوگا (۳) متحیرہ، وہ ہے جس کی کوئی عادت نہ ہو کبھی اول مہینہ میں کبھی اوسط میں
 کبھی آخر میں کبھی چار روز کبھی پانچ روز خون آتا ہو اس کی تین قسمیں ہیں (۱) متحیرہ بالعدد، یعنی
 وہ عورت جو اپنے ایام حیض کی تعداد بھول گئی ہو اس کا حکم یہ ہے کہ ابتداء حیض سے تین دن حیض کے
 شمار کرے باقی استحاضہ ہوگا، مگر دس دن پورے ہونے تک ان سات دنوں میں انقطاع حیض
 کا چونکہ احتمال ہے اور انقطاع حیض چونکہ موجب غسل ہے اس لئے دس دن مکمل ہونے تک غسل لکھ
 صلوٰۃ کرے گی اس کے بعد مہینہ پورا ہونے تک معذور کی طرح وضوء لکھ صلوٰۃ کرے گی (۲) متحیرہ
 بالزمان، یہ وہ عورت ہے جس کو اپنی عادت کے ایام کی تعداد تو معلوم ہے مگر یہ بھول گئی کہ مہینہ کی
 کن تاریخوں سے حیض کی ابتداء ہوتی ہے تو اس کا حکم یہ ہے کہ ابتداء حیض سے اپنی عادت کے
 ایام میں وضوء لکھ صلوٰۃ کرے گی کیونکہ اس کو جب ابتداء حیض کی تاریخوں کا علم نہیں تو اس
 صورت میں ہر دن اقبال حیض و استحاضہ دونوں کا شبہ ہے۔ اقبال حیض یعنی دخول فی الحيض چونکہ
 موجب غسل نہیں اس وجہ سے یہ وضوء لکھ صلوٰۃ کرے گی، لیکن ایام عادت مکمل ہونے کے بعد
 چونکہ ہر روز ادبار حیض یعنی خروج من الحيض کا احتمال ہے اور خروج من الحيض موجب غسل ہے اس
 لئے غسل لکھ صلوٰۃ کرے گی (۳) وہ عورت جو اپنے حیض کی تاریخ اور عادت دونوں بھول
 گئی یعنی اس کو نہ یہ یاد ہے کہ حیض کن تاریخوں سے شروع ہوتا ہے اور نہ یہ یاد کہ کتنے دن حیض
 آتا ہے تو اس کا حکم یہ ہے کہ ہر مہینہ میں حیض کے شروع کے تین دن حیض میں شمار کرے باقی دن سب
 استحاضہ کے ہوں گے مگر چونکہ ان تمام ایام میں انقطاع حیض کا شبہ ہے اس لئے غسل لکھ صلوٰۃ کرے گی۔
 لیکن جمہور ائمہ سفیان ثوری، امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام شافعی، امام احمد، عبد اللہ بن مبارک
 اور صاحبین سب اسی پر متفق ہیں کہ مستحاضہ وضوء لکھ صلوٰۃ کرے گی، غسل لکھ صلوٰۃ کی روایات کو

وضوء لکل صلوٰۃ کی روایات سے منسوخ مانتے ہیں یا غسل لکل صلوٰۃ کو علاج پر محمول کرتے ہیں یا یہ کہ اُمّ حبیبہ بنت جحش اپنی طرف سے خود احتیاطاً غسل کرتی تھیں جیسا کہ مسلم شریف ص ۱۵۱ اور ترمذی ص ۱۹ میں ہے فاغتسلی ثم صلی فکانت تغتسل عند کل صلوٰۃ قال الیث بن سعد لمرید کر ابن شہاب ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امر امر حبیبة بنت جحش ان تغتسل عند کل صلوٰۃ والکنہ شیء فعلتہ ہی اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت اُمّ حبیبہ خود ہی احتیاطاً غسل کیا کرتی تھیں، لیکن یہاں اشکال یہ ہوتا ہے کہ متحیرہ کی مذکورہ صورتوں میں جہاں انقطاع حیض کا شبہ ہے تو وہاں وضوء لکل صلوٰۃ کس طرح کافی ہو سکتا ہے اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ بے شک انقطاع حیض موجب غسل ہے مگر مستحاضہ کے جن ایام کو حیض قرار دے دیا گیا اُن کے گزر جانے پر انقطاع حیض بھی متیقن ہو گیا جس کی بنا پر غسل کا حکم بھی دے دیا گیا پھر اس کے بقیہ ایام میں صرف انقطاع کا شبہ اور شک ہے اور یقین لا یزول بالشک کے قاعدہ کے بموجب غسل لکل صلوٰۃ کسی بھی صورت میں واجب نہ ہوگا۔ بہر حال غسل لکل صلوٰۃ کی روایات کو علاج پر محمول کرنا ہی مناسب ہے جس کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے جو ابوداؤد ص ۲۱۱ میں ہے قالت عائشہ فکانت تغتسل فی مَرکن فی حجرۃ اختہ ازینب بنت جحش حتی تغلوحمرۃ الدم الماء۔ یہ روایت صاف بتلا رہی ہے کہ یہ رملور علاج تھا ورنہ تو اس طریقہ غسل میں مزید نجاست پھیلتی ہے۔ پانی کی برودت چونکہ خون کو روکتی ہے اس لئے حضرت اُمّ حبیبہ کافی دیر تک لگن یا ٹب میں بیٹھی رہتی تھیں تاکہ کسی طرح خون رک جائے۔ (۲۷ محرم الحرام ۱۳۶۹ھ)

الدَّرْسُ الْوَاحِدُ وَالْخَمْسُونَ

گذشتہ باب میں مُصنّف کو یہ بتلانا مقصود تھا کہ دم حیض و دم استحاضہ کا اگرچہ مخرج ایک ہے مگر حکم دونوں کا مختلف ہے اور اب باب ماجاء ان المستحاضۃ تنوضاً لکل صلوٰۃ سے وہ حکم بتانا مقصود ہے جو متفق علیہ ہے یعنی مستحاضہ ہر نماز کے وقت کے لئے وضو کرے۔ اور باب فی المستحاضۃ انہا تجمیع بین الصلوٰتین بغسل واحد میں غسل لکل صلوٰۃ یا جمع بین الصلوٰتین

بغسل احد کو جو بعض کا مذہب ہے، بیان کرنا مقصود ہے۔ اب مستحاضہ کی (۴) قسم ممیزہ ہے یعنی وہ عورت جو اپنے تجربہ کی بنا پر حیض و استحاضہ کے درمیان خون کی رنگت سے امتیاز کر لیتی ہے، ائمہ ثلاثہ کا تمیز بین اللونین کے اعتبار کرنے پر تو اتفاق ہے، مگر فرق یہ ہے کہ امام مالک عادت کی موجودگی میں صرف تمیز کا اعتبار کرتے ہیں اور امام شافعی و احمد اگر عادت ہو تو عادت کا اور تمیز ہو تو تمیز کا اعتبار کرتے ہیں اور دونوں کی موجودگی میں امام شافعی تمیز کا امام احمد عادت کا اعتبار کرتے ہیں۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تمیز کا بالکل اعتبار نہیں کرتے کیونکہ غذاؤں کی تبدیلی سے الوان میں اختلاف ہوتا رہتا ہے اس لئے الوان کو معیار بنانا اصول کے خلاف ہے۔ ائمہ ثلاثہ تمیز بین اللونین پر حضرت فاطمہ بنت ابوجہش کی روایت سے استدلال کرتے ہیں کہ انہا کانت تستحاض فقال لہا الذی صلی اللہ علیہ وسلم اذا کان دم الحيضہ فانہ دم اسود يعرف فاذا کان ذلک فامسکی عن الصلوۃ فاذا کان الآخر فتوضی (ابوداؤد ص ۳۹) احناف جواب دیتے ہیں کہ یہ حدیث منکرمہ اور مضطرب ہے اس لئے کہ ابن عدی نے جب اپنی کتاب سے اس کو روایت کیا تو اس کو فاطمہ بنت ابی جہش کی مسندات سے بتایا اور جب حفظ روایت کیا تو مسندات عائشہ میں سے اس کو بتایا اس لئے اس روایت کو معیار نہیں بنایا جاسکتا برخلاف اس کے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے بخاری شریف ص ۳ پر مذکور ہے وکن نساء یبعثن الی عائشۃ بالدرجة فیہا الکرسف فیہ الصفرة فتقول لا تعجلن حتی ترین القصۃ البیضاء ترید بذلک الطھر من الحيضۃ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا یہ فرمان اگرچہ تعلیقاً ذکر کیا گیا ہے مگر چونکہ امام بخاری نے اس کو تیقن کے ساتھ ذکر کیا ہے اس لئے یہ مسندات کی طرح صحیح کے حکم میں ہے اور غیر قیاسی امور میں صحابی کا قول مرفوع حدیث کے حکم میں ہوتا ہے اس بنا پر الوان کو معیار بنانا پھر ان کے فیصلہ کو عورتوں کے سپرد کر دینا عقلاً و نقلاً دونوں اعتبار سے اصولاً درست نہیں ہاں اگر تمیز عادت کے مطابق ہو جائے تو تبعاً للعادة اس کا اعتبار کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ اعجب الامرین۔ اس روایت میں اختصار ہے ابوداؤد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ غسل لکل صلوۃ اور جمع بین الصلوٰتین بغسل واحد میں آپ نے جمع بین الصلوٰتین بغسل واحد کو اسہل ہونے کی بناء پر اعجب فرمایا ہے مگر پہلے گزر چکا ہے کہ جمہور کے نزدیک یہ استحباب پر یا علاج پر محمول ہے البتہ اصحاب ظواہر و وجوب کے قائل

ہیں۔ باب ماجاء فی الحائض انہا لا تقضی الصلوٰۃ: جمہور کا مذہب یہ ہے کہ حالت حیض میں چھوٹے ہوئے روزوں کی قضا واجب ہے لیکن نمازوں کی قضا واجب نہیں حالانکہ مقتضائے قیاس اس کے برعکس تھا۔ چنانچہ امام جعفر صادق علیہ الرحمہ سے جب کچھ لوگوں نے شکایت کی، تو امام ابوحنیفہ علیہ الرحمہ نے جواباً عرض کیا کہ اگر میں قیاس پر چلتا تو حائضہ کو نمازوں کی قضا کا حکم دیتا نہ کہ روزوں کی کیونکہ روزوں کے لئے طہارت شرط نہیں ہے اور نماز کے لئے طہارت اولین شرط ہے مگر میں نے حدیث کی وجہ سے اپنے اس قیاس کو ترک کر دیا یہ جواب سن کر امام جعفر صادق علیہ الرحمہ بہت خوش ہوئے۔ احووریۃ انت حرور ایک جگہ کا نام ہے سب سے پہلے اسی جگہ خوارج کا اجتماع ہوا تھا۔ خوارج چونکہ حائضہ کو نمازوں کی قضا کا بھی حکم دیتے ہیں اس لئے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے بطور تعجب استفہام انکاری کے انداز میں پوچھا کہ کیا تو حروریہ یعنی خارجیہ ہے۔ (۲۸، محرم الحرام ۱۳۶۹ھ)

الدَّرْسُ الثَّانِي وَالْخَمْسُونَ

باب ماجاء فی الجنب والحائض انہما لا یقرآن القرآن: جمہورائے مذہب یہی ہے کہ حائضہ اور جنبی کے لئے قرأتِ قرآن ناجائز ہے۔ البتہ امام بخاری، ابن المنذر طبری، داؤد ظاہری جواز کے قائل ہیں امام مالک علیہ الرحمہ جنبی کو آیاتِ سیرہ کی قرأت کی اجازت دیتے ہیں حائضہ کے بارے میں اُن کے دو قول ہیں۔ مطلقاً جواز بھی امام مالک سے منقول ہے امام مالک صاحب حائضہ کو اس لئے اجازت دیتے ہیں کہ اگر ہر ماہ دس روز تک اس کو قرأت سے روکا جائے گا تو وہ بکول جائے گی۔ ان حضرات کی دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا یہ فرمان ہے کہ کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یدکر اللہ تعالیٰ علی کل حال یعنی جب تمام حالات میں آپ ذکر اللہ کیا کرتے تھے تو ذکر اللہ قرأتِ قرآن کو بھی شامل ہے اس لئے کہ قرآن بھی ذکر ہے کما قال اللہ تعالیٰ اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَاِنَّا لَکَ لَحَافِظُونَ اس لئے قرأتِ قرآن کی بھی اجازت ہونی چاہئے۔ جمہوریہ کہتے ہیں کہ وہ آیاتِ قرآنیہ جو ادعیہ کی حیثیت رکھتی ہیں اُن کو بطریقِ دعا یا تیناً پڑھنا جائز ہے یا حائضہ عورت بطریقِ ہجاریا مادُونِ الْآیَةِ پڑھ سکتی ہے کیونکہ ان صورتوں میں عرفاً اس پر قرأت کا اطلاق نہیں کیا جاسکتا یہ صرف ذکر کی حیثیت ہوگی۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یدکر اللہ تعالیٰ علی

کل حال سے ذکر لسانی مراد نہیں بلکہ ذکر قلبی یا ذکر نفسی یا ذکر روحی مراد ہے جن کا زبان سے کوئی تعلق نہیں
 عبداللہ بن عمر کی روایت بھی جمہور کی دلیل ہے کہ اس میں عائضہ اور جنبی کے لئے قرأت کو ممنوع قرار دیا گیا
 ہے۔ اب امام ترمذی علیہ الرحمہ اس حدیث کی سند پر کلام کرتے ہیں کہ اس حدیث کو موسیٰ بن عقبہ سے
 صرف اسمعیل بن عیاش نے روایت کیا ہے تاہم حدیث معمول ہے۔ جمہور کا مذہب بھی اسی حدیث کے
 مطابق ہے۔ امام بخاری فرماتے ہیں کہ اسمعیل بن عیاش کی وہ احادیث جو اہل حجاز یا اہل عراق سے ہیں وہ
 منکر ہیں کیونکہ اسمعیل بن عیاش خود اگرچہ ثقہ ہیں مگر چونکہ شام میں ان کی مستقل رہائش تھی۔ حجاز یا عراق میں
 بہت کم آنے کا اتفاق ہوا ہے نیز یہ کہ آمد کے بعد قیام بھی بہت کم ہوتا تھا اس لئے یہاں کے راویوں سے
 پوری واقفیت نہ ہونے کی وجہ سے وہ ثقہ اور غیر ثقہ کا امتیاز نہ کر سکے اس لئے ان کی جو منکر روایات ہیں وہ
 غیر ثقہ راویوں سے ہیں، لیکن بقیہ راوی بھی بذات خود اگرچہ ثقہ ہیں مگر غلبہ حسن ظن کی بنا پر ثقہ اور غیر ثقہ
 دونوں قسم کے راویوں سے منکر حدیثیں روایت کرتے ہیں اس لئے اسمعیل بن عیاش کو اصلح کہا گیا۔ خلاصہ
 یہ کہ اسمعیل بن عیاش کی تو منکر روایات صرف غیر ثقہ راویوں سے ہیں اور بقیہ کی ثقہ اور غیر ثقہ دونوں قسم کے
 راویوں سے روایات منکر ہیں اس لئے اسمعیل اصلح ہوئے۔ (۱۹ صفر المظفر ۱۳۶۹ھ)

الدَّرْسُ الثَّالِثُ وَالْخَمْسُونَ

باب ماجاء فی مباشرة الحائض: قرآن پاک میں عائضہ سے اعتزال کا حکم دیا گیا ہے۔
 اعتزال کی دو صورتیں ہیں ایک اعتزال وہ ہے جو یہودیوں میں رائج تھا کہ عورت کو بالکل الگ کر دیا کرتے
 تھے، اس کے ساتھ اکل و شراب سب ترک کر دیا کرتے تھے۔ دوسری صورت اعتزال کی جماع سے احتراز
 ہے یعنی ایام حیض میں عورت سے جماع نہ کیا جائے۔ اعتزال کے یہی معنی رائج ہیں کیونکہ اعتزال کی علت
 اذی کو بتایا گیا ہے اور یہ جماع ہی میں ہو سکتی ہے۔ نیز فَأَوْفَوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ بھی اس کا قرینہ ہے
 کہ اس سے پہلے جماع کی ممانعت کی گئی تھی اب اس کی اجازت دے دی گئی۔ چنانچہ مسلم شریف ص ۱۲۳ اور ابوداؤد
 شریف ص ۳ کی حدیث میں اصنعوا کل شیء الا النکاح بھی اسی اعتزال عن الجماع کی مؤید ہے۔ اب مباشرة
 کے معنی مس البشرة بالبشرة ہے تو اس کے بارے میں جمہور کا مذہب تو یہی ہے کہ عورت کے جسم کا وہ حصہ

جو ناف سے گھٹنے تک ہے اس سے حالت حیض میں استمتاع جائز نہیں۔ امام احمد و محمد اصنعوا کل شیء الا
النکاح سے استدلال کرتے ہوئے صرف اعتزال عن الجماع مراد لیتے ہیں۔ جمہور اپنی دلیل میں حدیث باب
پیش کرتے ہیں کہ آپ نے ازار پہننے کا حکم فرمایا۔ امام محمد فرماتے ہیں کہ آپ کا یہ عمل بطور احتیاط تعلیماً
للالت تمھا۔ دوسرے یہ کہ حضرت عائشہ کی حدیث فعلی ہے اور اصنعوا کل شیء الا النکاح قولی ہے اور قول
وفعل میں قول کو ترجیح دی جائے گی۔ جمہور اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ حضرت عائشہ کی حدیث کان یا مرنی
ان اتذین امر بالانزال خود قول ہے اس لئے حضرت عائشہ کی حدیث میں قول وفعل دونوں ہیں نیز یہ کہ ناف سے گھٹنے تک
کا جسم حمی کی حیثیت رکھتا ہے اس لئے یہ سب محل جماع ہی کے تابع ہوگا۔ علاوہ ازیں ابوداؤد ص ۲۸ میں
ہے انہ (عبد اللہ بن سعد) سأل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما یحل لی من
امروعی وہی حائض قال لك ما فوق الا اذار یہی قولی حدیث ہے اور ابوداؤد کا اس پر کوئی جرح نہ
کرنا اس کی دلیل ہے کہ یہ کم از کم حسن کے درجہ میں ہے۔ علاوہ ازیں حلت و حرمت میں جب تعارض ہوتا
ہے تو حرمت کو ترجیح دی جاتی ہے بہر حال جمہور کا مذہب مدلل ہونے کے ساتھ ساتھ احتیاط پر بھی
مبنی ہے۔ ان اتذریہ دراصل اعتذر تمھا باب افتعال کے فاکلمہ یعنی ہمزہ کو تار سے بدل کر تار کا تار میں ادغام
کر دیا گیا، مگر باب افتعال میں اس قسم کی تبدیلی اور ادغام کو خلاف قاعدہ کہا گیا ہے اسی وجہ سے بعض
نے اس کو تحریف اور تصحیف کہا ہے، لیکن یہ درست نہیں کیونکہ یہ لفظ جب اسی طرح حضرت صدیقہ
رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے کلام میں استعمال ہوا ہے تو اس کو غیر فصیح یا خلاف قاعدہ کہنا غلط ہے اولاً تو اس
لئے کہ حضرت عائشہؓ بخود اہل لسان ہیں ان کا استعمال ہی اصل ہے اس لئے وہ ان قواعد کی پابند نہیں
ثانیاً یہ کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا اعلیٰ درجہ کی فصیحہ تھیں اس لئے ان کا کلام ہرگز غیر فصیح نہیں
ہو سکتا۔ باب ما جاء فی مواءمة الجنب والحائض وسورہما: ان دونوں کا سور چونکہ پاک ہے اس
لئے ان کے ساتھ مواءمت وغیرہ جائز ہے کیونکہ عند الجمہور حائضہ جنبی، نصاریہ سب حکماً نجس ہیں ظاہری
جسم، لعاب دہن، پسینہ وغیرہ سب پاک ہے۔ فی فضل وضوءہا اس ضمیمہ کا مرجع تو حائضہ بالفعل ہے مگر
بطور استہدام اس سے حائضہ بالقوہ مراد ہے کیونکہ وضو کرنے والی حائضہ بالقوہ ہی ہوگی نہ کہ حائضہ
بالفعل۔ باب ما جاء فی الحائض تتناول الشئ من المسجد۔ نا ولیٰ الخمرۃ من المسجد۔ اگر

من المسجد کا تعلق قال سے مانا جائے تو اس صورت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مسجد میں ہوں گے اور حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا اور خمرہ مسجد سے باہر ہوں گے مطلب یہ ہوگا کہ آپ نے مسجد میں سے آواز دی کہ اے عائشہ مجھ کو خمرہ دے دو اور اگر من المسجد کا تعلق ناو لینی سے مانا جائے تو اس صورت میں یہ دونوں حضرات مسجد سے باہر ہوں گے اور خمرہ مسجد میں ہوگا۔ دونوں صورتوں میں چونکہ حضرت عائشہ کو اپنا ہاتھ مسجد میں داخل کرنا پڑنا اس لئے معذرت کرتے ہوئے عرض کیا انی حائض اس پر آپ نے جواباً ارشاد فرمایا ان حیضتک لیست فی یدک اس سے معلوم ہوا کہ حائضہ، جنبی، نضار اپنا ہاتھ یا جسم کا اور کوئی حصہ مسجد میں داخل کر سکتے ہیں کیونکہ اس کو عرفاً دخول فی المسجد نہیں کہا جاتا۔ حرام وہی ہے جس کو عرفاً دخول فی المسجد کہا جاتا ہو۔

(۲۰، صفر المظفر ۱۳۶۹ھ)

﴿ الدَّرْسُ الرَّابِعُ وَالْخَمْسُونَ ﴾

باب ملجاء فی کراہیۃ اتیان الحائض: اتیان کے لغوی معنی مجیئہ کے ہیں لیکن یہاں مجیئہ بقصد الجماع اور کاہن کے اندر مجیئہ بقصد التصدیق مراد ہے اس صورت میں ایک ہی لفظ سے دو معنی مراد ہوں گے تو یہ عموم مشترک ہو جائے گا، جس کا امام ابوحنیفہ انکار فرماتے ہیں۔ امام شافعی کے نزدیک عموم مشترک جائز ہے لیکن یہ اختلاف اشتراک معنوی میں ہے۔ اشتراک لفظی ہمارے نزدیک بھی جائز ہے یعنی لفظ کے ایسے عام معنی مراد لئے جائیں جو تمام افراد کو شامل ہو جائیں جیسے اِنَّ اللّٰهَ وَمَلَائِكَتُهٗ یُصَلُّوْنَ عَلَی النَّبِیِّ کے اندر صلوٰۃ کے ایسے عام معنی مراد لئے جائیں جو اللہ رب العزت اور ملائکہ دونوں کی صلوٰۃ کو شامل ہوں مثلاً صلوٰۃ سے اعتناء شان مراد لیا جائے مطلب یہ ہوگا یصلون ای یعتنون بشانہ اب اعتناء شان اللہ رب العزت کی طرف سے بصورت رحمت اور فرشتوں کی طرف سے بصورت استغفار مؤمنین کی طرف سے بصورت درود و دعا ہوگا یہ طریقہ عموم مجاز کا ہوگا جو عند الاحناف جائز ہے عند الشوافع ناجائز ہے۔ اب اگر ایک ہی لفظ سے متعدد معنی مراد لئے جائیں کہ حائض یعنی معطوف علیہ میں وطی اور معطوف یعنی کاہناتیں تصدیق کے معنی مراد ہو تو یہ استخدام کہلاتا ہے۔ اس لئے لفظ اتی میں اس جگہ صنعت استخدام کو مانا جائے گا اور اگر اتیان کے معنی اشتغال بغایۃ الاتهام یا اس کے مثل کوئی اور معنی مراد لئے جائیں جو حائضات

کا ہٹا دینوں کو شامل ہو جائیں تو پھر یہ عموم مجاز ہوگا۔ دوسری توجیہ یہ ہے کہ کاہٹنا کے عامل یعنی صَدَقَ کو حذف کر کے اس کو قرب معنی کی وجہ سے اتنی کا معمول بنا دیا جائے جس طرح علف تھا تبنا و ماءً بارداً میں ماء کے عامل سقیم تھا کو حذف کر کے اس کو علفت کا معمول بنا دیا گیا۔ اس صورت میں کوئی اشکال نہیں رہے گا۔

کاہن اس شخص کو کہتے ہیں جو علم نجوم یا قیافہ یا جنات کے ذریعہ غیب کی خبریں اخذ کر کے لوگوں کو بتلاتا ہو۔ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ ان لوگوں پر کفر کا اطلاق بطور تہدید و تخویف ہے جس طرح الاحیاء الموت میں دیور بہر شدت احترازی غرض سے تغلیظاً و تہدیداً موت کا اطلاق کیا گیا ہے چنانچہ یہی توجیہ مصنف کر رہے ہیں۔

تیسری توجیہ یہ ہے کہ قرب شے کو نفس شے یعنی قرب کفر کو نفس کفر سے تعبیر کر دیا گیا جس طرح قَدْ اَبْلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَاَمْسِكُوهُنَّ يَمْعُدُوْنَ اَوْ يَسْرَحُوْهُنَّ يَمْعُرُوْنَ کے اندر قرب اجل کو بلوغ اجل سے تعبیر کر دیا گیا۔ چوتھی توجیہ یہ ہے کہ کفر سے اعتقادی کفر مراد نہیں بلکہ کفر عملی یا کفرانِ نعمت مراد ہے کیونکہ احکام خداوندی اور نزولِ قرآن خداوند قدوس کی بہت بڑی نعمت ہے کہ قرآن پاک اللہ رب العزت کی صفتِ کلام ہے جو کسی بھی اُمت کو نہیں دی گئی اس شرف سے صرف اُمتِ محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کو نوازا گیا ہے حروف و الفاظ کے لباس میں یہ صفت آئی تاکہ ہم فائدہ اٹھا سکیں جس طرح روح انسانی سے بغیر جسم کے قالب کے استفادہ ناممکن ہے اسی طرح بغیر حروف و الفاظ کے قالب کے صفتِ کلام سے استفادہ ناممکن ہے۔ اب جس طرح جسم کے قالب میں ہونے کی وجہ سے روح انسانی روحیت سے نہیں نکل جاتی اسی طرح کلام خداوندی حروف و الفاظ کے قالب میں ہونے کی وجہ سے صفتِ کلام ہونے سے نہیں نکل جاتا یہی وجہ ہے کہ اہل سنت والجماعت کا مذہب ہے کلام اللہ غیر مخلوق ہے۔ پانچویں توجیہ وہی ہے جو امام بخاری فرماتے ہیں کہ کفر دو دن کفر یعنی یہ کلی مشکلک ہے جس کا اطلاق تمام افراد پر ہوتا ہے یعنی کفر مجرد سے لے کر مکروہ تنزیہی تک پر اس کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ کفارہ کا ذکر کرنا بھی اس کی دلیل ہے کہ یہ چھوٹا کفر ہے کیونکہ کفارہ گناہ کے چھپانے کے لئے ہوتا ہے ظاہر ہے کہ کسی چھوٹی چیز کو چھپایا جاسکتا ہے مگر پہاڑ کو جیب میں رکھ کر نہیں چھپا سکتے اس سے معلوم ہوا کہ یہ چھوٹا کفر ہے۔ دوسری دلیل مصنف یہ دیتے ہیں کہ یہ حدیث چونکہ سنداً بہت کمزور ہے اس لئے اس سے صرف تغلیظاً کفر مراد لیا جائے گا۔ کیونکہ روایات ضعیفہ کو تکفیر کا معیار نہیں بنایا جاسکتا۔ امام ابو حنیفہ علیہ الرحمۃ تکفیر کے معاملہ میں بہت

زیادہ احتیاط فرماتے ہیں اگر کوئی کلمہ کفر بولے تو اس کو فوراً کافر مت کہہ ڈالو کیونکہ زلت اور جہل وغیرہ کا امکان ہے اس لئے جب تک قطعی طور پر محمود اور ان کا رہ نہ ہو تکفیر نہ کی جائے۔ ہر بڑے فعل سے فاعل کا بُرا ہونا لازم نہیں آتا جس طرح حضرت موسیٰ علیہ السلام کا غصہ میں توراۃ کی تختیوں کو پھینک دینا اور حضرت ہارون علیہ السلام جو بڑے سمجھائی تھے اور نبی بھی تھے اُن کی ڈاڑھی پکڑ کر مارنا یہ دونوں فعل ظاہر اگناہ ہیں، مگر اس کے باوجود میدانِ محشر میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کو قبلی کے قتل کی گرفت کا خوف دامن گیر ہو گا حالانکہ یہ ایک حربی کا قتل تھا جو گناہ نہیں تھا اس کی وجہ بظاہر یہی ہے کہ قتلِ قبلی جو اسرائیلی کی حمایت میں سرزد ہوا اس میں قومی حمیت کے شائبہ کا اندیشہ ہے برخلاف القاء الواح وغیرہ کے کہ یہ سب خالص اللہ رب العزت کی محبت کے غلبہ کی وجہ سے ہوا ہے گفتگوئے عاشقانِ درکار رب = جوشِ عشق است نے ترکِ ادب علاوہ ازیں ان چیزوں کی حرمت کا معلول بالعلت ہونا حرمتِ لغیرہ کی علامت ہے اس لئے استحلال کی صورت میں بھی تخفیف آجائے گی جس کی وجہ سے تکفیر کا فتویٰ لگانا درست نہ ہو گا۔ جب تک کہ صراحۃً محمود نہ پایا جائے۔ فی دبرھا وطی فی الدبر بالاتفاق ناجائز اور حرام ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے اس سلسلہ میں جو جواز کی روایت ہے اس سے اتیان فی القبل من جانب الدبر مراد ہے۔ (۲۱ صفر المظفر ۱۳۶۹ھ)

الدَّرْسُ الْخَامِسُ وَالْخَمْسُونَ

باب ماجاء فی الکفارة فی ذلک : ایتانِ مانص کے کفارہ میں اختلاف ہوا ہے امام ابوحنیفہ امام مالک، امام شافعی صاحب کا قول جدید اور امام احمد کی ایک روایت اور جمہور اسلاف کا مذہب یہ ہے کہ اس میں صرف توبہ ہے کفارہ نہیں۔ امام شافعی صاحب کا قول قدیم اور حسن بصری، سعید بن جبیر، ابن عباس، اسحاق بن راہویہ، امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ اس میں کفارہ آئے گا اب کفارہ میں اختلاف ہے۔ حسن بصری، سعید بن جبیر تو تحریرِ رقبہ کہتے ہیں اور باقی حضرات دینار یا نصف دینار کے قائل ہیں۔ استدلال میں اسی حدیث کو پیش کرتے ہیں مگر یہ کمزور ہے کیونکہ یہ مرفوعاً اور موقوفاً دونوں طریقہ سے مروی ہے۔ شعبہ اس کو مرفوعاً روایت کیا کرتے تھے مگر بعد میں رجوع کر لیا تھا۔ ترمذی میں اس روایت کو صرف مرفوعاً روایت کیا گیا ہے مگر ابوداؤد میں مرفوعاً اور موقوفاً دونوں طرح سے مروی ہے ثانیاً یہ کہ ترمذی میں ہے یتصدق بنصف

دینار مگر ابوداؤد میں شک راوی کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے دینار اور نصف دینار ابوداؤد کی ایک روایت میں ہے
 بخمس دینار اور اس کو ابوداؤد نے معضل بھی بتایا ہے۔ مُرسل بھی مروی ہے غرض یہ کہ متن اور سند دونوں میں
 اضطراب ہے اس لئے اس حدیث کو مستدل بنانا درست نہیں۔ اسی وجہ سے جمہور اس کو صرف استحباب پر
 محمول کرتے ہیں کیونکہ ہر گناہ کے بعد کچھ تصدق کر دینا توبہ کی قبولیت کے لئے معاون ثابت ہوتا ہے۔ باب
 ماجاء فی غسل دم الحیض من الثوب: منی کا تعلق مردوں سے اور حیض کا تعلق عورتوں سے ہے تطہیر منی
 کے بعد عورتوں کو دم حیض کی تطہیر کے متعلق سوال کا پیش آنا بدیہی امر ہے اس لئے ایک عورت نے آپ کی
 خدمت میں اگر سوال کیا اگر دم حیض کپڑے کو لگ جائے تو اس کی تطہیر کی کیا صورت ہے کیا منی کی طرح اس میں
 بھی کچھ تخفیف اور گنجائش ہے یا نہیں؟ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اگر دم حیض کپڑے پر
 لگ جائے اور خشک بھی ہو جائے تو اس کو کھرچ دو پھر انگلیوں سے رگڑ دو اس کے بعد پانی سے دھو ڈالو۔
 مطلب یہ ہے کہ اس میں کسی قسم کی معافی نہیں ہے۔ دم حیض کی نجاست میں کسی کا اختلاف نہیں۔ نص
 قرآنی میں اس کو اذی کہا گیا ہے اس سے نجاست ہی مراد ہے۔ حتیٰ یعنی پھیل دو کھرچ دو ثم اقرصہ
 انگلیوں سے مل دو ثم راسیہ پھر اس کو دھو ڈالو۔ احناف و شوافع دونوں کے نزدیک رش بمعنی غسل ہے
 اب اگر دم حیض کے غسل کے بغیر کسی نے نماز پڑھ لی تو اس کے اندر اختلاف ہے بعض تابعین کا مذہب تو
 یہ ہے کہ اگر دم حیض بقدر درہم ہے تو نماز کا اعادہ ضروری ہے۔ سعید بن جبیر، حماد بن ابی سلیمان، ابراہیم نخعی
 کا یہی مذہب ہے یہ حضرات تعداد الصلوٰۃ من قدر الدرہم من الدم الحدیث سے استدلال کرتے
 ہیں۔ دوسرا مذہب امام ابوحنیفہ، سفیان ثوری، ابن مبارک کا ہے کہ مقدار درہم سے اگر زیادہ ہو تو نماز کا
 اعادہ واجب ہے۔ تیسرا مذہب امام احمد بن حنبل کا ہے کہ اگر دم قدر درہم سے بھی زیادہ ہو جب بھی نماز
 کا اعادہ ضروری نہیں۔ باقی قدر درہم سے زیادہ کی بھی اُن کے نزدیک ایک حد ہے اور وہ یہ ہے کہ
 عرفاً کثیر فاحش محسوس نہ ہو۔ چوتھا مذہب امام شافعی صاحب کا ہے کہ قدر درہم سے بھی کم معاف نہیں ہے
 اس کا دھونا ضروری ہے مگر امام شافعی صاحب کا قول قدیم جو ان کے یہاں مفتی ہے وہ یہی ہے کہ مقدار
 سیر معاف ہے۔ باب ماجاء فی کم تمکث النفساء: بچہ کی ولادت کے بعد فرج مرآۃ سے جو خون نکلتا ہے
 وہ نفاس کہلاتا ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس کی اقل مدت کی کوئی تحدید نہیں مگر اکثر مدت چالیس روز

ہے۔ امام شافعی و امام مالک کے نزدیک اکثر مدتِ نفاس ساٹھ دن ہے۔ دوسری مرجوع روایت امام شافعی صاحب کی امام ترمذی نے چالیس روز کی ذکر کی ہے جو احناف کے مطابق ہے۔ باب ماجاء فی الرجل یطوف علی نسائه بغسل واحد: یہاں اشکال یہ ہوتا ہے کہ ازواج کے درمیان مسکنِ مہیت اور طعام میں مساوات ضروری ہے مہیت کی کم سے کم مقدار ایک شب ہے اس لئے اس میں صاحبۃ النوبۃ کی حق تلفی بھی ہوگی۔ اس کا جواب اولاً تو یہ ہے کہ آپ اگرچہ تالیفِ قلب کے لئے عدل کیا کرتے تھے مگر آپ پر عدل واجب نہ تھا۔ آپ کی ذات اقدس مستثنیٰ تھی لقولہ تعالیٰ تَرْجِيْ مَنْ تَشَاءُ مِنْهُمْ ذُلُوْاۤیَ اِلَیْكَ مَنْ تَشَاءُ ثانیاً یہ کہ صاحبۃ النوبۃ کے اذن سے ایسا ہوا ہو یا حضرت سودہ کہ انھوں نے اپنی نوبت باقی نہیں رکھی تھی حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو ہبہ کر دی تھی اس لئے ممکن ہے کہ اس نوبت میں آپ نے ایسا کیا ہو۔ ثالثاً یہ کہ مساوات شبِ باشی میں ضروری ہے یہ واقعہ ممکن ہے دن میں پیش آیا ہو جیسا کہ بخاری شریف ص ۱۳ پر ہے فی الساعة الواحدة من الليل والنهار۔ رابعاً ممکن ہے کہ نوبت مقرر کرنے سے قبل آپ نے ایسا کیا ہو دوسرا اشکال یہ ہوتا ہے کہ ایک دن یا ایک شب میں نو یا گیارہ عورتوں سے آپ نے کس طرح قربان کیا تو اس کا جواب بخاری شریف ص ۱۳ کی مذکورہ روایت میں موجود ہے پوری روایت اس طرح ہے حدثنا انس بن مالک قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یدور علی نسائه فی الساعة الواحدة من اللیل والنهار وھن احدی عشرۃ قال قلت لانس او کان یطیقہ قال کنا نتحدث انہ اعطی قوۃ ثلاثین۔ حلیہ اور اسمعیل کی روایت میں اربعین کا لفظ ہے حلیہ میں اربعین کل رجل من رجال اھل الجنة اب ایک جنتی کو دنیا کے سومردوں کے برابر قوت دی جائے گی اس لحاظ سے آپ کے اندر دنیا کے چار ہزار مردوں کے برابر قوت ہوگی جو سولہ ہزار عورتوں کا تحمل کر سکے گی۔ اس سے معلوم ہوا کہ کثرتِ ازواج کے سلسلہ میں جو دشمنانِ اسلام نے آپ پر اعتراض کیا ہے وہ بالکل غلط اور محض کینہ و عداوت پر مبنی ہے کیونکہ اتنی قوت کے باوجود بلوغ کے بعد پچیس سال کی عمر تک آپ نے شرم و حیا کی وجہ سے اپنے اولیاء کے سامنے شادی کا کوئی ذکر نہیں کیا۔ کیر کڑ بھی آپ کا بالکل پاک صاف اور بے باغ رہا اس سے آپ کے بے مثال صبر و تحمل کا انداز ہوتا ہے مزید برآں پچیس سال کی عمر میں پہلی شادی اور وہ بھی ایک چالیس سال کی ادھیڑ عورت سے ہوئی پھر پچیس سال تک صرف اسی عورت پر اکتفا کیا جس کا

مطلب یہ ہوا کہ آپ نے اپنی جوانی کا حقیقی لطف نہیں اٹھایا۔ اب چونکہ سال کی عمر میں آپ نے تعداد ازدواج کیا حالانکہ یہ زمانہ اتنی مصروفیت کا تھا کہ نوسال میں تقریباً اسی غزوات پیش آئے ایسی حالت میں تعیش کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اس لئے یہ سب کچھ فی الحقیقت اشاعت اسلام اور عورتوں میں ازدواج کے ذریعہ مسائل دینی کی تعلیم کی غرض سے تھا۔ پھر یہ کہ بوڑھاپے کے اندر بھی آپ کے اندر اتنی طاقت تھی کہ ساتھ واحدہ میں گیارہ عورتوں سے قربان کیا جن میں نواز وراج مطہرات تھیں اور ماریہ قبطیہ اور ریحانہ دو باندیاں تھیں۔ یہاں بھی فی الحقیقت اپنے عمل سے آپ کو یہ مسئلہ بتلانا تھا کہ ایسی صورت میں سب سے آخر میں ایک غسل کافی ہے۔ دوسرے رفقاء آپ نے یہی صورت اختیار فرمائی تو آپ ہر جگہ غسل کرتے جاتے تھے اس پر ایک صحابی نے عرض کیا ھَلَّا جَعَلْتَ غَسْلًا وَاحِدًا، تو آپ نے ارشاد فرمایا ھَذَا الطَّيِّبُ وَاطْهَرُ بہر حال یہ سب کچھ دین ہی کی خاطر تھا۔ بوڑھاپے کی اس قوت سے جوانی کی قوت کا بخوبی اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ عرب کا ایک مشہور پہلوان رکابہ تھا اتنا طاقتور تھا کہ اونٹ کی کھال پر کھڑا ہو کر دس آدمیوں سے کہتا کہ میرے پاؤں کے نیچے سے اس کھال کو کھینچ کر نکال لو سب لوگ کھال کو کھینچنے کھال پھٹ جاتی لیکن اس کے پاؤں کے نیچے سے ذرہ برابر نہ ہٹتی۔ اس پہلوان نے آپ کو چیلنج کیا تھا کہ اگر آپ مجھ سے کشتی لڑیں اور مجھ کو پچھاڑ دیں تو میں ایمان لے آؤں گا۔ آپ نے اس کے اس چیلنج کو منظور فرمایا جب کشتی ہوئی تو اس کو فوراً پچھاڑ دیا اس نے یہ کہا کہ میں پوری طرح سنبھل نہ سکا اس لئے دوبارہ کشتی کیجئے۔ دوبارہ میں بھی آپ نے اُس کو فوراً پچھاڑ دیا غرض یہ کہ تین مرتبہ کشتی ہوئی مگر وہ کامیاب نہ ہو سکا اس پر اُس نے اس وقت تو یہی کہا کہ آپ جادوگر ہیں اور ایمان نہیں لایا مگر فتح مکہ کے موقع پر یہ مشرف باسلام ہو گئے۔ ترمذی ص ۲۱۱ پر ایک حدیث بھی اُن سے مروی ہے۔ بہر حال آپ پر چونکہ حیار کا غلبہ تھا اس لئے اجنبیات کے ساتھ اشتغال بالعلم میں آپ کو تکلف ہوتا تھا یہ کام یعنی عورتوں میں دینی علوم کی اشاعت ازدواج ہی کے ذریعہ ہو سکتی تھی اس مصلحت کی بنا پر آپ نے تعداد ازدواج کیا۔ باب ماجاء اذا اراد ان يعود تووضاً: یہ صفر استہباب کے طور پر ہے۔ دوسرے یہ کہ پانی کے استعمال سے طبیعت میں نشاط پیدا ہو جاتا ہے اس سے پہلے یہ مسئلہ مفصل بیان کیا جا چکا ہے۔

الدَّرْسُ السَّادِسُ وَالْخَمْسُونَ

باب ماجاء اذا اقيمت الصلوة ووجد احدكم الخلاء فليبدأ بالخلاء: اگر غائط و بول کا اس قدر غلبہ ہے کہ نماز پڑھنا انتہائی دشوار ہو جائے تو ایسی حالت میں نماز پڑھنا مکروہ تحریمی ہے ہاں اگر وقت تنگ ہے نماز کے قضا ہونے کا اندیشہ ہے تو جائز ہے بعض کہتے ہیں کہ فوتِ جماعت کے اندیشہ کی وجہ سے بھی نماز باجماعت پڑھ سکتا ہے لیکن اکثر فقہاء فوتِ جماعت کے اندیشہ کا اعتبار نہیں کرتے دوسری صورت مدافعت کی یہ ہے کہ تقاضا اس قسم کا ہو کہ نماز میں دل نہ لگے تو مکروہ تحریمی نہیں ہے بلکہ تنزیہی ہے۔ عبد اللہ بن ارقم کو یہی صورت پیش آئی تھی۔ مواضع تہمت رفع کرنے کے لئے دلیل میں حدیث پیش کر دی باقی نماز کی کراہت کی علت اشتغال قلب عن الصلوة ہے بعضوں نے کہا کہ علت کراہت حمل نجاست ہے کیونکہ اس صورت میں نجاست اپنے معدن سے جدا ہو گئی یعنی بطن ہی میں انتقال مکانی ہو گیا اگرچہ نقص وضو کا حکم مخرج سے نکلنے کے بعد لگایا جائے گا۔ وہیب کی روایت میں چونکہ ایک رجل غیر سخی کا واسطہ ذکر کیا گیا ہے اس لئے روایت پر صحت کا حکم نہیں لگایا۔ اگر دخول فی الصلوة سے پہلے تقاضا تھا تو بالکل مکروہ ہے اور اثنائے صلوٰۃ تقاضا ہوا تو احناف کے نزدیک یہ بھی مکروہ ہے بعض کہتے ہیں کہ پہلی صورت میں کراہت ہوگی دوسری میں نہیں۔ باب ماجاء فی الوضوء من الموطی: موطی بفتح الطاء وبکسر ہا۔ دونوں طرح پڑھا جاتا ہے۔ عورتوں کے لئے ازار وغیرہ میں کعبین تک ہونے کی کوئی قید نہیں کیونکہ عورتوں کے لئے تشر ضروری ہے اس لئے وہ قدموں کو مستور رکھیں یہ پابندی صرف مردوں کے لئے ہے کہ ما اسفل من الکعبین حرام ہے۔ اشکال یہ ہے کہ حدیث ترجمۃ الباب کے مطابق نہیں کیونکہ ترجمۃ الباب میں وضو کا ذکر ہے حدیث میں اس کا کوئی ذکر نہیں۔ جواب یہ ہے کہ جب کپڑے کا دھونا و طہ کی وجہ سے لازم نہیں حالانکہ کپڑا نجاست کو جذب بھی کرتا ہے تو پاؤں کا دھونا بدرجہ اولیٰ لازم نہیں ہوگا۔ کیونکہ پاؤں میں نجاست جذب نہیں ہوتی اس لئے بطور دلالت النص حدیث کی ترجمۃ الباب سے مطابقت ہو گئی۔ دوسرا اشکال یہ ہے کہ قدر یعنی نجاست اگر طہ ہو تو باتفاقِ جمہور اس کا دھونا ضروری ہے اس لئے یہاں قدر کو یابس کے ساتھ مخصوص کرتے ہیں کہ یابس نجاست پر اگر گزر ہو اور اس کے کچھ اجزاء کپڑے یا پاؤں پر لگ

جائیں تو دھونا ضروری نہیں کیونکہ اس صورت میں صرف جھاڑ دینا کافی ہوگا۔ اجزائے نجاست اندر سرایت نہ کریں گے مگر اس توجیہ پر ابو داؤد ص ۵۵ کی روایت عن امرأة من بنی عبد الاشہل قالت قلت یا رسول اللہ ان لنا طریقاً الی المسجد منتنہ فکیف نفعل اذا مطرنا قال البس بعدھا طریق ہی اطیب منها قالت قلت بلی قال فھذا بھذا سے اس کے برخلاف نجاست رطب معلوم ہوتی ہے۔۔۔ ملا علی قاری علیہ الرحمہ نے اس اعتراض سے بچنے کے لئے روایت کی سند پر اعتراض کیا کہ یہ روایت امرأۃ مجہولہ سے مروی ہے لیکن یہ جواب اس لئے درست نہیں کہ اس عورت کا اگرچہ نام ذکر نہیں کیا گیا مگر یہ صحابیہ ہیں اور صحابی کا مجہول ہونا روایت کے لئے قاذح نہیں لان الصحابة کلہم عدول۔ دوسرے جواب یہ ہے کہ بے شک بارش کے موقع پر ان کو چلنا پڑتا تھا مگر انسانی فطرت کے مطابق حتی الامکان خشک راستہ اختیار کرتی تھیں۔ اس کے باوجود چونکہ اجزائے نجاست بارش کی وجہ سے بہہ کر وسط راستہ میں آجاتے تھے اس لئے ان پر چلنا پڑتا تھا۔ ان نجاستوں میں قدرے تری باقی رہنے کی وجہ سے اجزائے نجاست کے لگنے کا اندیشہ اور وسوسہ پیدا ہو رہا تھا اس لئے آپ نے فھذا بھذا فرما کر اس وسوسہ کا تدارک فرمادیا۔ لایجب علیہ غسل القدم اس سے معلوم ہوا کہ ترجمۃ الباب میں وضو سے وضو لغوی یعنی غسل القدم یا غسل الثوب مراد ہے اور لا نتوضاً من الموطی سے وضو شرعی اور وضو لغوی دونوں مراد ہو سکتے ہیں۔ باب ملجاء فی التیمم: تیمم کے معنی لغتاً قصد اور ارادہ کے آتے ہیں شرعاً بغرض تطہیر مٹی کا قصد کرنا عام اس سے کہ حدیث اصغر ہو یا حدیث اکبر ہو۔ چونکہ مٹی بظاہر ملوٹ ہے اس لئے اُمم سابقہ کے لئے تطہیر کے واسطے صرف پانی کو رکھا گیا تھا مگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی اور اپنی امت کی خصوصیت یہ ارشاد فرمائی اعطیت خمساً لم یعطھن احد قبلی نصرت بالرعب مسيرة شهر وجعلت لی الارض مسجداً وطهوراً فایما رجل من امتی ادرکته الصلوة فلیصل واحلت لی المغانم ولم تحل لاحد قبلی واعطیت الشفاعة وكان النبی یبعث الی قومہ خاصۃ وبعثت الی الناس عامۃ۔

۱۔ ایک توجیہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ بارش کے اندر پہلے تو مکان قدر پر چلنا پڑتا تھا اس کے بعد پھر بالکل صاف پانی میں چلتی تھیں اور یہ صاف پانی اتنی کثیر مقدار میں ہوتا تھا کہ ان کے دامن اور پائیں سب خود بخود دھل کر صاف ہو جاتے تھے، اس لئے مزید دھونے کی کوئی ضرورت نہیں۔ فقط واللہ اعلم۔ (سید مشہود حسن غفرلہ)

بخاری شریف ص ۴۸۔ حمام مقبرہ وغیرہ اگرچہ مستثنیٰ ہیں مگر یہ استثناء عارض کی وجہ سے ہے بالذات ممنوع نہیں ہے۔ اب شبہ یہ ہوتا ہے کہ مٹی عقلاً کس طرح طہور ہے جب کہ وہ بذات خود ملوث ہے۔ جواب یہ ہے کہ بنجاستوں کی وجہ سے چونکہ روح میں تلوث پیدا ہو جاتا ہے جس کا ازالہ پانی سے کر دیا جاتا ہے۔ اب پانی موجود نہ ہونے کی صورت میں پھر ہم کو ایسی چیز کی ضرورت ہے جو مادی حیثیت سے اگرچہ منہج نہ ہو مگر روحانی کثافت کا ازالہ کر سکتی ہو اس لئے جب ہم نے عناصر اربعہ کو دیکھا تو سب سے زیادہ ترقیع آگ میں اور سب سے زیادہ تذلل مٹی میں پایا اب جب مٹی جو انتہائی کمتر چیز ہے اس کو چہرہ پر جو اشرف الاعضاء کا جامع ہے ملا جائے گا تو انسان کے اندر سے غرور و تکبر جو روحانی امراض میں سب سے زیادہ خطرناک مرض ہے وہ دور ہو جائے گا۔ اس کے ساتھ دوسری کثافتیں بھی دور ہو جائیں گی۔ نیز یہ کہ کرہ مار اور کرہ ارض دونوں باہم متصل ہیں اس اتصال کی وجہ سے مٹی کا پانی کے قائم مقام ہو جانا قرین قیاس اور عقل کے عین مطابق ہے۔ تیمم کے بارے میں دو اختلاف بہت اہم ہیں۔ ایک یہ کہ تیمم کے اندر ایک ضرب ہوگی یا دو یا تین۔ دوسرا اختلاف محل مسح کے اندر ہے کہ یدین سے صرف کفین تک یا مرفقین تک یا مناکب و آباط تک تین قول ہیں۔ اس میں امام احمد بن حنبل، اوزاعی، اسحاق بن راہویہ، عطاء و مکحول ایک ضرب کے قائل ہیں اور سفیان ثوری، امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام شافعی یعنی جمہور فقہار دو ضرب کے قائل ہیں۔ سعید بن مسیب، ابن سیرین تین ضرب کے قائل ہیں اس طرح پر ایک ضرب چہرہ کے لئے ایک ضرب کفین کے لئے ایک ضرب ذراعین کے لئے۔ دوسرا اختلاف محل مسح میں ہے۔ جمہور مرفقین تک کے اور احمد و اسحاق رسغین تک کے قائل ہیں۔ اس مقام پر امام ترمذی نے دونوں مسئلوں میں جمہور کا ساتھ چھوڑ کر اپنے دلائل کا سلسلہ شروع کر دیا چنانچہ فرماتے ہیں وقد روی عن عمار مطلب یہ ہے کہ حضرت عمار کی حدیث میں چونکہ مناکب و آباط اور کفین دونوں کے مسح کا ذکر ہے اس لئے تطبیق کی صورت یہ ہے کہ چونکہ مناکب و آباط والی حدیث میں اس بات کی تصریح نہیں ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے ایسا کیا گیا تھا، بلکہ صحابہ کرام نے اپنی سمجھ اور اپنے اجتہاد سے کیا تھا۔ جب آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے معلوم کیا گیا تو آپ نے صرف مسح علی الکفین بتایا جس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد مسح علی الکفین ہی کا فتویٰ دیا کرتے

تھے جس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ اصل حکم وجہ اور کفین ہی کا ہے نہ کہ الی المناکب والاباط کا۔ دوسری دلیل حضرت عبداللہ بن عباس کا فرمان ہے کہ جب اُن سے تیمم کے اندر محل مسح کے متعلق سوال کیا گیا تو انہوں نے ارشاد فرمایا کہ وضو کے اندر قرآن پاک میں الی المرفقین غایت کو ذکر کیا گیا اور تیمم میں غایت مذکور نہیں اب جب ہم نے آیت وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَيْدِيَهُمَا پر نظر کی تو یہاں لفظ ید بغیر غایت کے ذکر کیا گیا ہے اور مراد صرف ر سغین ہیں اس سے معلوم ہوا کہ عادت خداوندی یہ ہے کہ جب ید کو بغیر غایت کے ذکر کیا جاتا ہے تو مراد ر سغین ہوتے ہیں اور جب غایت ذکر کی جاتی ہے تو الی الغایت مراد لیا جاتا ہے۔ امام ترمذی ان دونوں دلیلوں کو نہایت اہمیت کے ساتھ ذکر کر رہے ہیں۔

(۲۸، صفر المنظر ۳۶۹ھ)

الدَّرْسُ السَّابِعُ وَالْخَمْسُونَ

اس دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ لُغَةً لفظ ید کا اطلاق مناکب تک ہوتا ہے۔ آیت سرقہ میں اجمال کی وجہ سے آپ کے فعل سے تخصیص کر لی گئی اور مجازاً اکل بول کر جز مراد لیا گیا۔ دوسرا قریبہ جزاءً بِمَا كَسَبَ ہے کہ سارق کا کسب یعنی سرقہ صرف کفین سے ہوتا ہے نہ کہ الی المناکب سے اس لئے اگر مناکب تک قطع کا حکم دیا جائے تو یقیناً تعدی ہوگی برخلاف تیمم کے کہ جب مبدل منہ میں الی المرفقین کا حکم ہے تو بدل میں بھی یہی حکم ہونا چاہئے۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ تیمم چونکہ از قبیل طہارت ہے اور وضو کا خلیفہ ہونے کی وجہ سے اس سے بھی گناہ معاف ہوتے ہیں اور طہارت حاصل ہوتی ہے اس لئے اس کو وضو پر قیاس کر کے زیادہ سے زیادہ حصہ مراد لینے میں احتیاط ہے برخلاف سرقہ کے کہ یہ از قبیل حدود ہے اور ادرؤا الحدود بالشبهات کے پیش نظریہ کی کم از کم مقدار مراد لینے میں زیادہ احتیاط ہے بہر حال تیمم کو سرقہ پر قیاس کرنا ٹھیک نہیں ہے امام ترمذی کی پہلی دلیل کے جواب کی تفصیل یہ ہے کہ مشروعیت تیمم تو جیسا کہ صحیحین اور ابوداؤد وغیرہ کی احادیث میں آیا ہے غزوہ بنو المصطلق میں اس وقت ہو چکی تھی جب کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اولات الجیش میں مع لشکرِ نجہ کے قیام فرمایا۔ اتفاقاً حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا بارہ ٹوٹ کر گر گیا اور اس کی تلاش کی وجہ سے سب لوگوں کو

رکنا پڑ گیا۔ پانی نہ ہونے کی وجہ سے لوگوں کو سخت پریشانی کا سامنا کرنا پڑا۔ حضرت ابو بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا پر بہت غصہ ہوئے کہ اپنے ہار کی وجہ سے تم نے لوگوں کو رکنے پر مجبور کر دیا جب کہ پانی کی یہاں بہت دشواری ہے۔ اسی اشار میں آیت تیمم نازل ہوئی تو لوگوں نے فرط مسرت میں آکر فوراً تیمم کرنا شروع کر دیا اور جلدی میں بغیر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے معلوم کئے اپنی سمجھ اور اپنے اجتہاد سے زمین پر ہاتھ مار کر اپنے چہروں اور مناکب و آباط تک اپنے ہاتھوں پر مسح کیا۔ اس کے بعد حضرت عمر و عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا واقعہ پیش آیا کہ یہ دونوں حضرات ایک مرتبہ مدینہ سے باہر کسی جگہ پر گئے ہوئے تھے اتفاقاً دونوں کو جنابت پیش آئی پانی وہاں موجود نہ تھا اس لئے حضرت عمار نے وضو کے تیمم پر غسل کے تیمم کو قیاس کر کے گھوڑے کی طرح زمین پر لوٹنا شروع کر دیا اس کے بعد نماز پڑھ لی۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ایسا نہیں کیا اب جب آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر یہ قصہ بیان کیا تو آپ نے ارشاد فرمایا انما کان یکفیک ان تصنع ہکذا فضر ب بیدہ علی الارض فنفضھا ثم ضرب بشمالہ علی یمینہ و بیمینہ علی شمالہ علی الکفین ثم مسح وجہہ (ابوداؤد ص ۴۶) اسی طرح مسلم شریف ص ۱۶ کی روایت میں ہے ثم مسح الشمال علی الیمین وظاہر کفیه و وجہہ ان دونوں روایتوں میں مسح کفین کو خلاف ترتیب مسح علی الوجہ سے مقدم کرنا خود اس بات کا قرینہ ہے کہ یہ صرف تذکیر ہے تعلیم مقصود نہیں اس لئے کہ مشروع عیت تیمم اور اس کی تعلیم تو پہلے ہی ہو چکی تھی۔ ظاہر ہے کہ تذکیر اور اشارہ کے اندر پوری کیفیت کو بیان کرنا مقصود نہیں ہوتا، پھر یہ کہ ابوداؤد کی روایت میں علی الکفین ہے، مسلم کی روایت میں ظاہر کفیه، ابوداؤد کی ایک روایت میں الی نصف الذراع ہے۔ دوسری روایت میں والذراعین الی نصف الساعد ولم یبلغ المرفقین ہے۔ تیسری روایت میں شک سلمۃ قال لا ادری فیہ الی المرفقین یعنی الی الکفین۔ چونکہ روایت میں ہے کفیه الی المرفقین والذراعین۔ ابوداؤد ص ۴۶ پر قنادہ کی روایت میں ہے عن عمار بن یاسر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال الی المرفقین ابوداؤد ص ۴۵ پر اسی حدیث عمار میں قال ابن اللیث الی ما فوق المرفقین کے الفاظ ہیں اور اس سے قبل اسی حدیث عمار میں انہم تمسحوا وھم مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالصعید

لصلوة الفجر فضر بوايا كفهم الصعيد ثم مسحوا وجوههم مسحة واحدة ثم عادوا
 فضر بوايا كفهم الصعيد مرة اخرى۔ اس حدیث میں دو ضربوں کا ذکر ہے پھر ابوداؤد فرماتے
 ہیں وكذلك رواه ابن اسحاق قال فيه عن ابن عباس وذكر ضربتين كما ذكر يونس
 ورواه معمر عن الزهري ضربتين۔ اس کے بعد ابوداؤد نے ضربتین کے متعلق اضطراب کو
 ذکر کیا اس لئے اگرچہ حدیث عمار نہایت صحیح حدیث ہے مگر اس میں الفاظ متن کے اندر مذکورہ بالا
 اضطرابات اور الفاظ کے اختلافات ایسے ہیں جو تیمم کی صحیح کیفیت کے متعین کرنے میں سخت رکاوٹ
 بن رہے ہیں۔ اگر الفاظ کا اختلاف صرف اس حد تک ہو کہ معنی میں کسی قسم کا تعارض اور تبدیلی نہ
 ہو تو اس کو روایت بالمعنی پر محمول کیا جاتا ہے اور روایت میں کسی قسم کا قرح نہیں ہوتا برخلاف
 اس روایت کے کہ اس میں ضربہ واحدہ اور ضربتین کا اختلاف الی المرفقین اور کفین اور الی نصف الساعد
 وغیرہ کا اختلاف مزید برآں مسلم اور ابوداؤد کی روایت میں کفین کی وجہ پر تقدیم یہ سب اس بات
 کی واضح دلیل ہے کہ حدیث عمار میں کیفیت تیمم کی تعلیم مقصود نہیں ہے ورنہ تو باقاعدہ ترتیب کے
 ساتھ تمام افعال کو ذکر کیا جاتا۔ اس لئے لامحالہ اس حدیث کو تذکیر پر محمول کیا جائے گا کیونکہ تذکیر
 کی صورت میں الفاظ کا اختلاف فاحش بھی مضر نہیں، البتہ تعلیم کی صورت میں روایت پر عمل
 کرنا ناممکن ہو جائے گا اس لئے کہ مسح علی الکفین کو اگر پہلے کیا جائے گا جیسا کہ مسلم اور ابوداؤد کی
 روایت میں آتا ہے تو یہ دوسری روایت کے خلاف ہوگا علیٰ ہذا القیاس ضربتین اور ضربہ واحدہ
 اور الی المرفقین یا کفین یا ذرا عین یا الی نصف الساعد یہ سب باہم متعارض ہیں جن میں تطبیق دے کر
 عمل کرنا ناممکن ہے۔ ان وجوہات کی بنا پر جمہور اس روایت کو محض تذکیر پر محمول کرتے ہوئے دوسری
 روایات کی طرف جن میں تیمم کی اصل کیفیت کو بیان کیا گیا ہے رجوع کرتے ہیں۔ اس سلسلہ میں
 جو احادیث اور آثار صحابہ ہیں جن کو جمہور دلیل میں پیش کرتے ہیں وہ یہ ہیں (۱) موطا امام مالک
 ۱۹ العمل فی التیمم مالک عن نافع انہ اقبل هو وعبد اللہ بن عمر من الجرف حتی اذا
 کانا بالمربد نزل عبد اللہ فتمم صعيداً طيباً فمسح بوجهه ویدیہ الی المرفقین ثم
 صلی۔ دوسری روایت میں حضرت عبد اللہ بن عمر کی عام عادت ذکر کی ہے مالک عن نافع ان عبد اللہ

بن عمرو کان یتیم الی المرفقین (۲) دارقطنی ص ۶۶ اور مستدرک حاکم ض ۱۱ میں ہے عن جابر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال التیمم ضربۃ للوجه وضربۃ للذراعین الی المرفقین حاکم نے اس روایت کو صحیح الاسناد کہا ہے (۳) حضرت عمار کی حدیث جو مسند بزار میں ہے جس کی اسناد حسن کے درجہ میں ہے قال (ای عماد) کنت فی القوم حین نزلت الرخصة فی المسح بالتراب اذ لم نجد الماء فضر بنا واحدة للوجه ثم ضربۃ اخرى للیدین الی المرفقین (۴) حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے جاء رجل فقال اصابنی جنابة وانی تمعکت فی التراب فقال اضرب هكذا وضرب بیدیه الارض فمسح وجهه ثم ضرب بیدیه فمسح بهما الی المرفقین۔ یہ روایت مستدرک، دارقطنی اور طحاوی میں ہے۔ حاکم نے اس کو صحیح کہا ہے۔ ان روایات میں بعض تو بالکل صحیح ہیں بعض متکلم فیہ ہیں تاہم مجموعی طور پر ایسی ہیں جو ناقابل انکار ہیں خصوصاً مؤطا امام مالک کی روایت تو بالکل صحیح ہے نیز یہ کہ عبداللہ بن عمر جو اتباع سنت کا نہایت اہتمام کرتے تھے ان کا عمل اور ان کی عام عادت ضربۃ للوجه وضربۃ للذراعین الی المرفقین کی تھی۔ علاوہ ازیں الی المرفقین اوفق بالقرآن ہے اس وجہ سے کبھی قابل ترجیح ہے۔

(۲۹/ صفر المظفر ۱۳۶۹ھ)

الدَّرْسُ الثَّامِنُ وَالْخَمْسُونَ

باب: بغیر ترجمہ کے امام ترمذی نے یہ باب قائم کیا ہے بعض نسخوں میں باب ما جاء فی الرجل یقرء القرآن علی کل حال مالم یکن جنباً ہے حیض ونفاس اور جنابت کی حالت میں قرأت قرآن کا مسئلہ کتاب الحیض میں گزر چکا ہے۔ جمہور حالت حیض و جنابت میں قرأت قرآن کو ناجائز کہتے ہیں۔ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی یہ حدیث جمہور کے موافق ہے۔ اس باب کو امام ترمذی چونکہ مسائل ششٹی کے طور پر ذکر کر رہے ہیں اس لئے اس کو بے محل نہیں کہا جاسکتا۔ باب فی البول یصیب الارض: جس زمین کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ اس پر ایسی نجاست واقع ہوئی جس کے اجزاء زمین میں سرایت نہ کر سکیں جیسے گوبر وغیرہ تو نجاست کے زائل کرنے کے بعد بالاتفاق زمین

پاک ہو جائے گی اور اگر اجزائے نجاست زمین میں سرایت کر جائیں تو امام شافعی کے نزدیک ورود الماء علی النجاسة تطہیرھا جو ان کا قاعدہ ہے اس کے بموجب نجاست پر پانی بہانے سے زمین پاک ہو جائے گی۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر زمین خشک ہونے سے پاک ہو جائے تو آپ اہراقِ مار کا حکم نہ فرماتے۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کے نزدیک تطہیر ارض کا ایک طریقہ تو یہ ہے کہ تین مرتبہ اس پر پانی بہا دیا جائے اور ہر مرتبہ زمین کو خشک ہونے دیا جائے تو زمین پاک ہو جائے گی۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ زمین بالکل خشک ہو جائے تو خود بخود پاک ہو جائے گی۔ تیسرا طریقہ یہ ہے کہ جہاں تک اجزائے نجاست زمین میں سرایت کر گئے ہیں وہاں تک زمین کو کھود کر پھینک دیا جائے تو زمین بالاتفاق پاک ہو جائے گی۔ باقی ورود الماء علی النجاسة امام ابو حنیفہ کے نزدیک تطہیر ارض کے لئے کافی نہیں اسی لئے آپ نے یہاں سے پہلے زمین کو کھدوا کر پھینک دیا پھر راسخہ کر یہہ کے ازالہ کے لئے پانی ڈلوایا چنانچہ ابو داؤد میں ہے خذوا ما بال علیہ من التراب فالقوہ واھربقوا علی مکانہ ماء۔ ہاں اگر ارضِ نجسہ پر اتنی مقدار میں پانی بہا دیا جائے جو مارجاری کی حد کو پہنچ جائے تو پھر بلاشبہ زمین پاک ہو جائے گی بشرطیکہ نجاست کے اثرات بھی زائل ہو چکے ہوں۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کنت ابیت فی المسجد فی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وکنت فقی شابا عزبا وکانت الکلاب تبول وتقبل وتدبر فی المسجد فلم یکنوا یرشون شیئا من ذلک۔ اس روایت سے معلوم ہوا کہ خشک ہو جانے سے زمین پاک ہو جاتی ہے یہ روایت بخاری شریف میں بھی ہے، اس میں تبول کا لفظ اگرچہ نہیں ہے مگر ظاہر یہی ہے کہ گتے یقیناً پیشاب بھی کرتے ہوں گے کیونکہ کتے کی عادت ہے جس جگہ جاتا ہے پیشاب ضرور کرتا ہے۔ دوسری دلیل زکوۃ الارض بیسہا ہے مگر اس پر شوافع کی طرف سے بہت اعتراضات کئے گئے ہیں تاہم اتنا مسلم ہے کہ یہ قول محمد بن حنفیہ کا ہے اور محمد بن حنفیہ اگرچہ تابعین میں سے ہیں لیکن صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین ان کے فتویٰ کو مانتے تھے۔ اب جب انھوں نے زکوۃ الارض بیسہا کا فتویٰ دیا اور کسی صحابی سے اس کے خلاف منقول نہیں بلکہ امام محمد باقر اور ابو قلابہ سے بھی اسی کے موافق مروی ہے تو گویا اس پر اجماع سکوتی ہو گیا۔ سب سے اہم بات یہ ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے بھی یہی

روایت ہے۔ مبسوط میں تو اس کو مرفوعاً روایت کیا گیا ہے۔ بہر حال ان تمام وجوہات کے پیش نظر اس مسئلہ سے انکار کرنا درست نہ ہوگا۔ اعرابی یہ اعراب کی طرف منسوب ہے۔ عرب اس قوم کو کہتے ہیں جو سام بن نوح کی اولاد میں سے یعرب بن قحطان کی طرف منسوب ہے۔ یعرب کو تسہیلاً عرب کہنے لگے۔ عرب قوم کی کئی قسمیں ہیں۔ ایک عرب بادیہ جو نہایت مغرور و متکبر تھے ان کا وجود صفحہ ہستی سے مٹ گیا۔ ان میں سے جو باقی بچے وہ اوس و خزرج جو یمن کے قبیلہ ہیں وہ یہی ہیں۔ بنو سلیم بنوطی اور بنو حمیر بھی انھیں میں سے ہیں۔ حضرت اسماعیل علیہ السلام کی اولاد کو عرب مستعربہ کہتے ہیں اس لئے کہ ان کی نہ تو زبان عربی تھی اور نہ یہ سام بن نوح کی اولاد میں سے تھے بلکہ انھوں نے قبیلہ جرہم میں رہ کر ان سے عربی زبان سیکھی تھی۔ اس سے معلوم ہوا کہ لفظ اعرابی دیہاتی کے ساتھ ہی خاص نہیں بلکہ شہری اور دیہاتی دونوں کو شامل ہے بعد میں اعرابی کا اطلاق جنگلوں میں رہنے والوں پر ہونے لگا۔ اس اعرابی کا نام بعضوں نے عینہ بن حصین فزاری اور بعض نے ذوالنویصرہ بتایا ہے لیکن تعین کے ساتھ کہیں نہیں آیا۔ چونکہ دیہات کے لوگ تعلیم و تربیت کی کمی کی وجہ سے نہایت سادہ اور بے تکلف ہوتے ہیں اس لئے دعا میں بھی یہی انداز اختیار کیا کہ اللہم ارحمہنی و محمداً و لا تحرم معنا احداً یہ بھی ممکن ہے کہ غلبہ محبت میں کہا ہو۔ کچھ بھی ہو مگر جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اصلاح کے طور پر ارشاد فرمایا لقد تحجرت واسعا کہ تم نے کیسی دعا کی اس دعا کے اندر تم نے اللہ رب العزت کی وسیع رحمت کو صرف دو شخصیتوں میں محدود کر دیا۔ واقطنی میں یہ واقعہ کچھ مفصل ہے کہ انھوں نے سب سے پہلے آکر سوال کیا کہ یا رسول اللہ متى الساعة آپ نے جواباً ارشاد فرمایا ما اعدت لہا کہ قیامت کے لئے تم نے کیا تیاری کی ہے تو اعرابی نے جواب دیا ما اعدت لہا کثیر صوم و لا صلوة و لکنی احب اللہ و رسولہ آپ کو اعرابی کا یہ جواب بہت پسند آیا اور آپ نے فرمایا المرء مع من احب۔ اس سے قبل چونکہ صحابہ کرام نے یہ حدیث نہیں سنی تھی اس لئے تمام صحابہ اس کو سن کر بہت خوش ہوئے۔ اس کے بعد یہ اعرابی مسجد میں گئے اور وہاں جا کر ایک طرف کو بیٹھ کر پیشاب کرنا شروع کر دیا۔ اس پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے دوڑ کر اس کو پیشاب کرنے سے روکنا چاہا مگر آپ نے ارشاد فرمایا دعوا لا تزرموا کہ چھوڑ دو پیشاب مت روکو

یہ نہی شفقہ تھی کیونکہ درمیان میں پیشاب کو روک دینا صحت کے لئے مضر اور پیشاب کی نالی میں زخم کا باعث ہوتا ہے۔ پھر آپ نے ارشاد فرمایا انا بعثتم میسرین ولم تبعثوا معسرين۔
(۳۰، صفر المظفر ۱۳۶۹ھ)

الدَّرْسُ التَّاسِعُ وَالْخَمْسُونَ

اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ مبعوث تو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم ہیں نہ کہ صحابہ کرام اس لئے صحابہ کو خطاب کر کے بعثتم کیوں کہا گیا۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ اس وقت چونکہ صحابہ کرام سے تیسیر مطلوب تھی اس لئے آپ نے بعثت کی جگہ تالیفاً للقلب مجازاً بعثتم فرما دیا۔ دوسرا جواب یہ کہ اس میں سکاکی کے مذہب کے مطابق صنعت التفات ہے کیونکہ سکاکی کے نزدیک التفات میں صرف تعبیر واحد جو مقتضی ظاہر کے خلاف ہو کافی ہے تیسرا جواب یہ ہے کہ فیکون للعالمین نذیراً سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ کرام و دیگر علمائے اُمت نامین رسول ہیں کیونکہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بنفس نفیس ہر جگہ خود جا کر تبلیغ نہیں کی مگر اس کے باوجود آپ کو للعالمین نذیراً فرمایا گیا اس لئے ماننا پڑے گا کہ صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین اور علمائے اُمت کی تمام مساعی سب آپ ہی کی نیابت میں تھیں۔ اس لئے آپ نے بعثتم فرمایا۔

چونکہ نماز کے لئے طہارت شرط ہے اور اس کے لئے وسیلہ ہے اس لئے ابواب الصَّلَاةِ طہارت کو پہلے بیان کیا۔ اب امام ترمذی علیہ الرحمہ نماز کے ابواب و مسائل کا

سلسلہ شروع کر رہے ہیں۔ اسلام کے ارکان اربعہ میں سے نماز اور زکوٰۃ خداوند قدوس کی صفت جلال کا مظہر ہیں، کیونکہ جب کوئی دنیا کے کسی حاکم یا بادشاہ کی عظمت و جلال کو محسوس کرتا ہے تو طرح طرح سے خوشامد اور چا پلوسی کے ساتھ اس کے سامنے اپنی پستی اور عاجزی کا اظہار کرنے لگتا ہے تاکہ کسی طرح اس کے غیظ و غضب سے بچ سکے۔ اب جب دنیا کے مجازی بادشاہ سے انسان اتنا خوف محسوس کرتا ہے تو اللہ رب العزت جو احکم الحاکمین ہے سلطان السلاطین ہے تمام عالم کا خالق و مالک ہے بڑے سے بڑے اور سخت سے سخت عذاب دینے پر قادر ہے اس کے سامنے بندہ کا

کیا حال ہونا چاہئے۔ اس لئے اس کی گرفت اور اس کے عذاب سے بچنے کے لئے بندہ رات دن میں پانچ مرتبہ اس کی بارگاہ میں سجدہ ریزی کرتا ہے روزانہ گڑگڑاتا ہے۔ اس درمیان بھی ہمہ وقت اس کی طرف متوجہ اور اس سے خائف رہتا ہے۔ نماز میں نہایت عاجزی کے ساتھ دست بستہ کھڑے ہو کر اس میں اپنی درخواستیں پیش کرتا ہے۔ اس کے بعد کمال عاجزی کے ساتھ اس کے سامنے جھک کر اس کی عظمت اور برتری کا اعتراف کرتا ہے۔ اس کے بعد اپنی پیشانی اور سر کو اس کے سامنے زمین پر ٹیک کر اس کی بلندی و برتری کا اعتراف کرتا ہے۔ اب جس طرح نماز صفت جلال کا مظہر ہے اسی طرح زکوٰۃ بھی صفت جلال کا مظہر ہے جو ایک مالی ٹیکس احکم الحاکمین کی طرف سے مقرر کر دیا گیا ہے۔ وہ بہر صورت ادا کرنا پڑے گا۔ روزہ اور حج خداوند قدوس کی صفت جمال کا مظہر ہیں جن کا مستحق یہ ہے کہ بندہ کو اللہ تبارک و تعالیٰ سے والہانہ محبت ہو کیونکہ رحمت، رافت، لطف و کرم، رزق یہ صفات خود بخود بندہ کو اپنی طرف کھینچتی ہیں اور خاطر خواہ بندہ کو اللہ رب العزت کی محبت اور اس کی تلاش و جستجو پر آمادہ کرتی ہیں۔ محبت کی پہلی منزل روزہ ہے کیونکہ محبت کے اندر محبوب کی خاطر محبت اپنے تمام لذائذ اور آرام و سکون کو قربان کر دیتا ہے۔ روزہ انہی سب چیزوں کے ترک کا نام ہے کہ محبوب کی یاد میں کھانا پینا اور شہوت کے تقاضوں کو انسان بالائے طاق رکھ دیتا ہے۔ اس کے باوجود بھی جب محبوب تک رسائی نہیں ہوتی تو دیوانہ وار گھر سے نکل کر محبوب کی تلاش و جستجو شروع کر دیتا ہے۔ حج محبت کی آخری منزل ہے کہ انسان محبوب حقیقی کی تلاش و جستجو میں اپنے آرام و راحت کو چھوڑ کر طول طویل سفر کر کے آستانہ پر پہنچ کر بیت اللہ کے ارد گرد دیوانوں کی طرح چکر لگاتا ہے کبھی منی، کبھی مزدلفہ، کبھی عرفات جاتا ہے یہ سب کچھ محبت کے جذبات ہی کی بنا پر ہوتا ہے۔ اگر فی الواقع سچی محبت کے ساتھ حج کیا جائے تو انشاء اللہ وصول الی اللہ کے لئے انسان کو ایک ہی حج کافی ہوگا۔ اب چونکہ ان ارکان اربعہ کے اندر سب سے زیادہ مہتمم بالشان نماز ہے اس لئے سب سے پہلے اس کو ذکر کیا جا رہا ہے۔

باب ماجاء فی مواقیت الصلوٰۃ : نماز کی فرضیت کی علت خداوند قدوس کے احسانات ہیں۔ ان احسانات اور نعمائے الہیہ کا شکر واجب ہے۔ اور چونکہ اللہ رب العزت کے احسانات کا سلسلہ ہمہ وقت جاری ہے اس لئے ہمہ وقت انسان کے لئے ضروری ہے کہ وہ شکر بجالانے میں مشغول رہے مگر

چونکہ ضروریات زندگی اور فطری تقاضوں کو پورا کرنا ضروری تھا اس لئے پروردگار عالم نے صرف نصف لیل یا کچھ کم و بیش کے قیام یعنی نماز تہجد کو آپ پر اور آپ کی اُمت پر فرض کر دیا تھا مگر رات کے وقت میں ثلث دو ثلث نصف لیل کا اندازہ لگانا چونکہ دشوار تھا اس لئے پوری رات صبح تک سب لوگ قیام لیل کرتے حتیٰ کہ لوگوں کے پاؤں سو ج گئے، آنکھیں اندر کو گڑنے لگیں، چہرے زرد پڑ گئے بالآخر خداوند قدوس نے اپنے لطف و کرم سے اس کو منسوخ کر کے صرف فجر اور عصر کی نماز فرض کی اس کے بعد لیلۃ المعراج میں پچاس نمازیں فرض ہوئیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کمالِ عبدیت نیز محویت و استغراق کی وجہ سے بے چون و چرا اس کو منظور فرمالیا واپسی میں جب حضرت موسیٰ علیہ السلام کے پاس سے گذر ہوا تو انھوں نے معلوم کیا کہ اللہ رب العزت نے آپ کی اُمت کے لئے کیا عطا فرمایا۔ آپ نے فرمایا کہ اللہ رب العزت نے میری اُمت پر دن رات میں پچاس نمازیں فرض کی ہیں۔ اس پر حضرت موسیٰ علیہ السلام نے عرض کیا کہ ہم کو چونکہ اپنی اُمت کا تجربہ ہے اس لئے میرے خیال میں آپ کی اُمت اتنی نمازیں نہ پڑھ سکے گی اس لئے فوراً واپس جائیے اور نمازوں میں تخفیف کرائیے۔ چنانچہ آپ نے جا کر تخفیف کی درخواست کی تو خداوند قدوس نے پانچ نمازیں معاف فرمادیں اسی طرح حضرت موسیٰ علیہ السلام نے نو مرتبہ آپ کو واپس بھیج کر نمازوں کی تخفیف کروائی بالآخر پچاس میں سے جب پینتالیس معاف ہو چکیں اور صرف پانچ رہ گئیں اس پر بھی حضرت موسیٰ علیہ السلام نے فرمایا کہ ان میں بھی تخفیف کرائیے تو آپ نے ارشاد فرمایا کہ اب مزید تخفیف کی درخواست کرنے میں مجھ کو حیا محسوس ہوتی ہے۔ دوسری وجہ یہ بھی تھی کہ آخری مرتبہ میں چونکہ اللہ رب العزت نے فرمادیا تھا کہ بے شک یہ اب پانچ نمازیں ہیں مگر میرے یہاں چونکہ بات نہیں بدلتی ہے اس لئے پچاس ہی نمازوں کا ثواب دوں گا۔ مطلب یہ ہے کہ تخفیف صرف عمل میں ہے ثواب بدستور پچاس کا باقی رہے گا اس میں کوئی تخفیف نہ ہوگی، تو خداوند قدوس کا یہ جواب بھی آپ کے لئے مزید تخفیف کی درخواست کے لئے مانع ہوا بہر حال لیلۃ المعراج میں نمازوں کی فرضیت اور ان کے اوقات و مسائل کا تفصیلی علم ہوا ہے۔ اب اس جگہ حضرت موسیٰ علیہ السلام سے خداوند قدوس نے تخفیف کی درخواست کے لئے کہلوا یا۔ اس کی بظاہر وجہ یہ ہے کہ جب آپ لیلۃ المعراج میں جا رہے

تھے تو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے رو کر کہا کہ یہ لڑکا میرے بعد مبعوث ہوا لیکن اس کی وجہ سے جنت میں جانے والے لوگ میری اُمت کے لوگوں سے بہت زیادہ ہوں گے۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام کا مقصد صرف اپنی اُمت پر تأسف کرنا تھا کہ فرعون جو عَالِیِّ الْقِیَمَۃِ الْمُتَّصِفِیْنَ تھا اس سے نجات دلوائی قسم کی تکلیفیں بنی اسرائیل کی خاطر برداشت کیں، مگر آخر میں صاف کہہ دیا فَاذْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ۔ تاہم حضرت موسیٰ کے اس کلام سے کوئی کم فہم یہ سمجھ سکتا تھا کہ یہ جو کچھ حضرت موسیٰ علیہ السلام فرما رہے ہیں ممکن ہے بر بنا ہر حسد ہو۔ اس لئے خداوند قدوس نے تحفیفِ صلوة کے اندر حضرت موسیٰ علیہ السلام کی وساطت رکھ کر سب پر واضح کر دیا کہ اگر (نعوذ باللہ) موسیٰ کو حسد ہوتا تو اُمتِ محمدیہ کی اتنی بڑی خیر خواہی کیوں کرتے۔ چونکہ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کے تحفۃ کی اللہ رب العزت نے گارنٹی دے رکھی ہے اس لئے ان کو ہر الزام سے پروردگارِ عالم فوراً بری کر دیتے ہیں۔

(یکم ربیع الاول ۱۳۶۹ھ)

الدَّرْسُ السِّتُونُ

امنی جبریل عند البیت مرتین : اس امامت کے اندر حضرت جبریل چونکہ متنفل تھے اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم مفترض، اس لئے اقتداءً مفترض خلف المتنفل لازم آتا ہے۔ شوافع اس کو جائز اور ائمہ ثلاثہ اس کو ناجائز کہتے ہیں۔ اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ حضرت جبریل اگرچہ فرشتے ہیں اور فرشتے صلوات خمس وغیرہ کے مکلف نہیں ہیں، مگر جب اللہ رب العزت کا حکم ہوا تو ان پر بھی ڈیوٹی کے طور پر فرض ہو گئیں یہ جواب بہت قوی ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ قبل از تعلیم کیفیت آپ پر نماز فرض نہ تھی ورنہ تو تکلیف مالا یطاق لازم آئے گی کیونکہ لیلۃ المعراج میں نفسِ فرضیت ہوئی تھی وجوب ادا کا مطالبہ بعد از تعلیم ہوگا، نفس وجوب اور وجوب ادا دونوں میں فرق ہے۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ امامت سے امامت معہودہ مراد نہیں بلکہ نماز سے باہر رہتے ہوئے صرف تعلیم اور ارشاد و ہدایت مراد ہے جیسے وَجَعَلْنَاهُمْ اَئِمَّةً یَهْدُونَ بِاَمْرِنَا اٰیہ وغیرہ میں امامت معہودہ مراد نہیں بلکہ ارشاد و ہدایت مراد ہے۔ عند البیت جو لوگ نسخِ قبلہ میں تکرار کے قائل ہیں ان کے نزدیک

لفظ عند الی کے معنی میں ہوگا اور اس وقت خانہ کعبہ کی طرف توجہ بحیثیت قبلہ کے ملتے ہیں بعض حضرات عند کو اس کے اصلی معنی پر رکھتے ہوئے جوار کعبہ مراد لیتے ہیں۔ باقی نماز میں آپ نے اس طرح توجہ فرمائی کہ خانہ کعبہ اور بیت المقدس دونوں کا سامنا ہو گیا اس صورت میں اصل قبلہ بیت المقدس ہوگا پھر ہجرت کے بعد مدینہ منورہ میں تحویل قبلہ ہوئی۔ اب جن کے نزدیک تحویل قبلہ میں تکرار نسخ ہوا ہے وہ لوگ قبل از ہجرت مکہ معظمہ میں اصل قبلہ خانہ کعبہ کو مانتے ہیں پھر بعد از ہجرت تالیفاً للیہود بیت المقدس کو قبلہ بنا دیا گیا، سولہ، سترہ ماہ کے بعد پھر خانہ کعبہ کو قبلہ بنا دیا گیا تو اس صورت میں تحویل قبلہ کے اندر تکرار نسخ ہوگا۔ موقین سے حقیقی معنی مراد نہیں کیونکہ امامت تو دس مرتبہ ہوئی اس لئے یومین مراد لیا جائے گا۔ فصلی الظهر۔ اشکال یہ ہے کہ نماز کی ابتداء فجر سے ہونی چاہئے نہ کہ ظہر سے۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ لیلۃ المعراج میں واپسی کے بعد تکان کی وجہ سے آپ کو نیند آگئی تھی اس لئے ظہر کی نماز سے ابتداء کی گئی مگر چونکہ روایات سے اس کا کچھ ثبوت نہیں ملتا اس لئے یہ جواب کمزور ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ معراج سے واپسی پر آپ نے انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی جو امامت فرمائی وہ فجر کی نماز تھی اس لئے ظہر کی نماز سے ابتداء کی گئی، مگر چونکہ تعلیم اوقات اور تفصیلی کیفیت کی تعلیم مقصود تھی اس لئے مثل دیگر نمازوں کے فجر کی نماز کو بھی دو دن پڑھا گیا۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ ظہر چونکہ ظہور سے ماخوذ ہے اس لئے تَفَاوُلًا لِّیُظْهِرَکَ عَلَی الدِّیْنِ کَلِمَہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ظہر سے ابتداء کی گئی۔ فصلی الظهر فی الاولیٰ منها حین کان الفیء مثل الشراک۔ فقے اصطلاحاً اس سایہ کو کہتے ہیں جو بعد الزوال مغرب کی جانب سے مشرق کی طرف پڑتا ہے اور ظل اس سایہ کو کہتے ہیں جو بعد طلوع الشمس مشرق کی طرف سے مغرب کی جانب پڑتا ہے۔ مثل الشراک سے بعد الزوال تعجیل مراد ہے۔ عند الزوال جو ہر چیز کا سایہ ہوتا ہے اس کو سایہ اصلی کہا جاتا ہے اس کی کوئی مقدار متعین نہیں جو علاقے خاص خط استوار کے محاذ میں واقع ہوتے ہیں ان میں یہ سایہ بالکل نہیں ہوتا اور جو علاقے خط استوار سے نکلے ہوئے ہیں ان میں خط استوار کے قرب و بعد کے لحاظ سے سایہ میں کمی بیشی ہوتی ہے۔ چونکہ عند الزوال نماز پڑھنے کی حرمت اور ممانعت بالکل مسلم ہے اس لئے لامحالہ سایہ جو عند الزوال ہے جس کو فی الزوال کہا جاتا ہے اس کو مستثنیٰ کرنے کے بعد ہی مثل اور مثلین

کی تعیین و تحدید کی جائے گی اس لئے اس استثناء پر مزید کسی دلیل کی ضرورت نہیں۔ اب اس باب میں تین روایات ہیں جن میں سے دو فعلی ہیں اور ایک قولی ہے۔ حدیث جبریل اور حدیث اعرابی تو فعلی ہیں۔ حضرت ابو ہریرہ کی حدیث قولی ہے۔ ظہر کے وقت کی ابتداء یعنی بعد الزوال میں تمام روایات متفق ہیں۔ شرک سے مراد فناء الزوال ہے۔ اعرابی کی اور حضرت ابو ہریرہ کی روایت میں حین زالت الشمس اور حین تزلزل الشمس کے الفاظ ہیں اس لئے ظہر کے وقت کی ابتداء میں تو بالکل اتفاق ہے۔ اسی طرح مغرب کا سقوط شمس پر پڑھنا بھی متفق علیہ ہے۔ کوئی روایت اس کے خلاف نہیں۔ اعرابی کی روایت میں حاجب الشمس سے اوپر کا کنارہ مراد ہے جو بالکل آخر میں غروب ہوتا ہے۔ البتہ ظہر کے آخری وقت میں اور عصر کے ابتدائی وقت میں اختلاف ہے۔ امام شافعی صاحب، صاحبین اور جمہور کے نزدیک ظہر کا وقت ایک مثل پر ختم ہو جاتا ہے اس کے بعد عصر کا وقت شروع ہو جاتا ہے امام مالک صاحب سے ایک روایت یہ ہے کہ ایک مثل کے بعد چار رکعت کے بعد ظہر اور عصر کے درمیان وقت مشترک ہے۔ اس وقت میں ظہر اور عصر جو بھی نماز پڑھی جائے گی وہ ادا ہی ہوگی قضا نہ ہوگی۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کی اس میں مختلف روایتیں ہیں ایک روایت تو صاحبین اور جمہور کے موافق ہے دوسری روایت یہ ہے کہ ظہر کا وقت دو مثل تک ہے اس کے بعد عصر کا وقت شروع ہو جاتا ہے تیسری روایت یہ ہے کہ مابین المثل والمثلین کسی بھی نماز کا وقت نہیں یعنی وقت مہمل ہے چوتھی روایت یہ ہے کہ یہ وقت بین الظہر والعصر مشترک ہے جو بھی نماز پڑھی جائے گی وہ ادا ہو جائے گی۔ امام ابو حنیفہ علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ اعرابی والی روایت میں فابرد وانعمران یبرد سے مبالغہ فی الابراد مفہوم ہوتا ہے اور سخاری کی روایت میں جو حثی ساوی الظل التلول ہے اس کا تحقق ایک مثل کے بعد ہی ہو سکتا ہے۔ چونکہ اعرابی والی روایت بعد کی ہے اور سند اقویٰ بھی ہے اس لئے یہی معتمد علیہ اور حدیث جبریل کی ناسخ ہوگی اور حدیث جبریل منسوخ ہوگی جس طرح دیگر ائمہ دونوں دن مغرب کی نماز ایک ہی وقت پر پڑھنے سے وقت مغرب کی عدم توسیع پر استدلال کرتے ہیں مگر شوافع جب امام شافعی صاحب کے قول قدیم کو جو توسیع کا ہے ترجیح دیتے ہیں تو حدیث جبریل کو منسوخ مانتے ہیں چنانچہ امام

نووی نے اس سلسلہ میں تین باتیں فرمائی ہیں اول یہ کہ سوائے ظہر کے باقی تمام نمازوں میں حدیث جبریل کے اندر صرف وقت مختار پر اقتصار کیا گیا ہے وقت جواز کا اس میں استیعاب نہیں ہے۔ دوسری بات یہ کہ حدیث جبریل مکہ معظمہ میں ہجرت سے پہلے زمانہ کی ہے اور امتدادِ وقت کی احادیث مدینہ کی ہیں، اور متاخر ہیں اس لئے یہی معتمد علیہ ہیں۔ تیسری بات یہ کہ یہ احادیث حدیث جبریل کی بہ نسبت اسناد کے اعتبار سے اصح ہیں۔ اس لئے یہی مقدم اور راجح ہوں گی۔ علاوہ ازیں امام نووی نے شرح سلم میں عصر کی نماز کی پانچ حالتیں بیان کی ہیں۔ (۱) ایک مثل وقت فضیلت (۲) دو مثل تک وقت اختیار (۳) بعد المثلین قبل الاصفر اور وقت جواز بلا کراہت (۴) بعد الاصفر قبل الغروب جواز مع الکراہت (۵) معذورین و مسافرین کے لئے جمع بین الصلوات کا یہی وقت یعنی بعد الاصفر قبل الغروب اس تفصیل کے بیان کرنے کا مقصد صرف یہ ہے کہ عند الشوافع عصر کی نماز بعد المثلین بھی بلا کراہت ہو جاتی ہے۔ اس تقریر سے عصر کی نماز کا مبداء بھی علی الاختلاف معلوم ہو گیا۔ عصر کے وقت کا منتہی بالاتفاق غروب شمس ہے بعض نے اصفر شمس کو بعض نے مثلین کو وقت عصر کا منتہی مانا ہے ان حضرات کی دلیل۔

(۳ ربيع الاول ۶۹۹ھ)

الدَّرْسُ الْوَاحِدُ وَالسِّتُونَ

حدیث جبریل میں دوسرے روز عصر کی نماز کا مثلین پر پڑھنا اور وقت العصر مالم تصفر الشمس ہے جواب اس کا یہ ہے کہ دوسری روایت میں اس کی وضاحت کر دی گئی ہے کہ وقت صلوٰۃ العصر مالم تصفر الشمس ویسقط قرعھا الاول (مسلم شریف ص ۲۲۳) جمہور کی دلیل مسلم شریف ص ۲۲۲ کی حدیث من ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر ہے جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ عصر کی نماز کا وقت غروب شمس تک رہتا ہے۔ امام مالک صاحب اپنے قول بالاشتراک کی دلیل میں حدیث جبریل کے اندر لو وقت العصر بالامس کے الفاظ کو پیش کرتے ہیں کیونکہ ان الفاظ سے یہی مفہوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر کی نماز دوسرے روز اسی وقت میں پڑھی جس وقت میں پہلے روز عصر کی نماز پڑھی تھی اس سے معلوم

ہوتا ہے کہ یہ وقت دونوں نمازوں کے درمیان مشترک ہے۔ جمہور کی طرف سے اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ صلی المرۃ الثانیۃ الظہر حین کان ظل کل شیء مثله لوقت العصر بالامس کے اندر صلی یعنی فرغ من الظہر لوقت العصر ای لدخول وقت العصر مراد ہے کیونکہ فعل کو کبھی دخول کے لئے اور کبھی فراغت کے لئے ذکر کیا جاتا ہے جو عام طور شائع ذائع ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ حدیث جبریل جیسا کہ بتایا گیا منسوخ ہے کیونکہ مسلم شریف ص ۲۲۳ میں ہے وقت الظہر مالہ تحضر العصر اس سے صراحتہً اشتراک کی نفی ہو رہی ہے۔ تیسرے یہ کہ اِنَّ الصَّلَاةَ کَانَتْ عَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ کِتَابًا مَّوْقُوتًا سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر نماز کا الگ الگ وقت مقرر ہے۔ احناف کے نزدیک عصر کی نماز کی تین حالتیں ہیں (۱) وقت جواز بلا کراہت بمجرّد المثلین۔ (۲) وقت فضیلت بعد المثلین قبل الاصفراء (۳) بعد الاصفراء الی الغروب جواز مع الکراہتہ — امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کا احتیاطی مسلک تو اگرچہ یہی ہے کہ عصر کی نماز بعد المثلین پڑھی جائے مگر فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے کہ ایک مثل کے بعد عصر کا وقت ہو جاتا ہے اسی پر علمائے حرین کا عمل اور فتویٰ ہے۔ اب مغرب کی نماز کا مبداء جیسا کہ معلوم ہوا بالاتفاق غروب شمس ہے مگر منتہی میں اختلاف ہے۔ امام شافعی صاحب کا قول جدید یہ ہے کہ مغرب کا وقت غیر موسع ہے یعنی صرف اس قدر ہے کہ اس میں پانچ رکعتیں پڑھی جاسکتی ہوں۔ اُن کی دلیل یہ ہے کہ اگر وقت میں توسیع اور گنجائش ہوتی تو دونوں دن ایک ہی وقت میں نماز مغرب آپ ادا نہ فرماتے، مگر جمہور چونکہ وقت مغرب میں توسیع کے قائل ہیں اس لئے وہ اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ وقت مغرب کو ایک ہی وقت میں پڑھنا ممکن ہے کہ تاخیر مغرب کی کراہت سے بچنے کے لئے ہو۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ حدیث منسوخ ہے کیونکہ حضرت ابو ہریرہ کی قولی حدیث میں وان اُخرو فتھا حین یغیب الشفق اور اعرابی کی روایت میں فاخر المغرب الی قبیل ان یغیب الشفق کے الفاظ صراحتہً وقت مغرب کی توسیع پر دلالت کر رہے ہیں باقی امام شافعی صاحب کا قول قدیم جو عند الشواہع مفتی بہ اور رائج ہے وہ جمہور ہی کے موافق ہے یعنی غیوبت شفق تک مغرب کا وقت باقی رہتا ہے، لیکن اب شفق کے اندر اختلاف ہے۔ جمہور اور صاحبین خلیل بن احمد کے قول "الشفق هو الحمرة" سے استدلال کرتے ہوئے شفق احمر مراد لیتے ہیں صحابہ

میں سے حضرت علی، ابن عباس، حضرت عمر رضی اللہ عنہم کا یہی مسلک ہے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کہ شفق کا اطلاق اکثر اہل لغت کے نزدیک احمر اور ابیض دونوں پر ہوتا ہے اس لئے غیبت شفق کا تحقق اسی وقت ہو گا جب کہ احمر و ابیض دونوں غائب ہو جائیں۔ حضرت ابو بکر صدیق وغیرہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا بھی یہی قول ہے کہ شفق سے شفق ابیض مراد ہے۔ ثم صلی العشاء الاخرة حين ذهب ثلث الليل: عشاء کی نماز کا مبداء تو بالاتفاق غیبت اُفق یعنی غیبت شفق ابیض ہے۔ حدیث میں حین یغیب الافق سے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کے مذہب کی تائید ہو رہی ہے کہ شفق سے شفق ابیض مراد ہے کیونکہ غیبت اُفق شفق ابیض کی غیبت کے بعد ہوتی ہے، لیکن عشاء کی نماز کے منتہی میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ، امام شافعی رحمہما اللہ اور اکثر فقہاء عشاء کا وقت صبح صادق تک ممتد مانتے ہیں۔ بعض نصف لیل اور بعض ثلث لیل تک کے قائل ہیں۔ یہ حضرت جبریل اور حدیث اعرابی میں دوسرے روز عشاء کی نماز کے ثلث لیل پر پڑھنے سے ثلث لیل تک اور حضرت ابو ہریرہ کی قولی حدیث میں دان آخر وقتہا حین ینتصف اللیل سے استدلال کرتے ہوئے نصف لیل تک عشاء کا منتہی مانتے ہیں۔ جمہور کی دلیل مسلم شریف ص ۲۳۹ میں لیلۃ التعریس کی حدیث میں انما التفريط علی من لم یصل الصلوۃ حتی یجیء وقت الصلوۃ الاخری ہے۔ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ہر نماز کا وقت دوسری نماز کے وقت تک ممتد ہے سوائے فجر کی نماز کے کہ اس کا وقت طلوع شمس پر ختم ہو کر ظہر تک وقت مہل رہتا ہے۔ عند الاحناف عشاء کی نماز کی بھی تین حالتیں ہیں (۱) وقت فضیلت ثلث لیل (۲) نصف لیل تک تاخیر بلا کراہت مباح ہے (۳) نصف لیل کے بعد صبح صادق تک تاخیر مکروہ ہے۔ فجر کی نماز کا مبداء بالاتفاق طلوع صبح صادق ہے۔ بعض نے حدیث جبریل کی وجہ سے فجر کا منتہی اسفا کو مانا ہے مگر عند الجمہور اس کا منتہی طلوع شمس ہے۔ جمہور کی دلیل مسلم شریف ص ۲۲۱ پر حدیث من ادرك ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح ہے۔ هذا وقتك ووقت الانبياء من قبلك۔ اس عبارت سے بظاہر یہ مفہوم ہو رہا ہے کہ انبیائے سابقین پر پانچوں نمازیں فرض تھیں، مگر ابوداؤد ص ۶۱ میں اعتماوا بهذه الصلوۃ فانکم قد فضلتم بها

علی سائر الامم ولم تصلها امة قبلکم سے معلوم ہوتا ہے کہ عشاء کی نماز پہلی امتوں میں سے کسی پر فرض نہیں تھی۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ پانچوں نمازوں کا مجموعہ امت محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کی خصوصیت ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ پانچوں نمازیں انبیاء نے پڑھیں تھیں امتوں نے نہیں پڑھیں۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ مشاڑ الیہ وقت موسع ہے یعنی اوقات کی توسیع اور گنجائش مراد ہے۔ الوقتین اس سے پہلے روز کی نماز کا مبداء اور دوسرے دن کی نماز کا منتہی مراد ہیں ورنہ تو طرفین خارج ہو جائیں گے حالانکہ طرفین بھی بالاتفاق اوقات صلوٰۃ میں داخل ہیں دوسری بات یہ کہ بحر مغرب کے اور نمازوں کا جو عملی طور پر حدیث جبریل میں منتہی بیان کیا گیا ہے اس سے وقت اختیار مراد ہے نہ کہ وقت جواز ورنہ تو مثلیں کے بعد عصر کا اور ثلث لیل کے بعد عشاء کے پڑھنے کا عدم جواز لازم آئے گا۔ باقی وقت مغرب کے بارے میں گذر چکا ہے کہ حدیث جبریل منسوخ ہے اس کے بعد مغرب کی نماز کے وقت میں توسیع کر دی گئی جس کی تفصیل گذر چکی ہے۔ ان للصلوٰۃ اولاً و آخراً۔ للصلوٰۃ کے اندر لام وقتیہ ہے ای ان وقت الصلوٰۃ لہ اول و آخر اس صورت میں تفسیر مفسر کے مطابق ہو جائے گی۔ (۴ ربيع الاول ۱۳۶۹ھ)

الدَّرْسُ الثَّانِي وَالسِّتُونَ

باب ماجاء فی التغلیس بالفجر: امام شافعی، امام احمد واسحاق وغیرہ بحر عشاء کے ہر نماز میں اول وقت پڑھنے کو افضل کہتے ہیں۔ فجر کے بارے میں ائمہ ثلاثہ کا مذہب یہ ہے کہ ابتداء اور انتہاء دونوں غلے میں ہوں۔ امام محمد کی ایک روایت یہ ہے کہ غلے میں ابتداء کی جائے اور اسفار میں انتہاء ہو۔ امام طحاوی نے اسی کو ترجیح دی ہے، مگر امام ابو حنیفہ و امام مالک اسفاً ہی میں ابتداء و انتہاء کے قائل ہیں۔ حضرات شوافع کی ایک دلیل تَوَدُّ سَارِعُوْا اِلٰی مَغْفِرَةٍ مِّنْ رَبِّكُمْ اور الصلوٰۃ لا قول وقتہا وغیرہ آیات و احادیث ہیں کہ ان میں بلداً جلد نیک کام کرنے کی تاکید اور فضیلت بیان کی گئی ہے۔ نماز بھی اسی کے تحت میں آئے گی۔ اس لئے نماز میں تعجیل اور اس کا اول وقت پڑھنا افضل ہونا چاہئے۔ احناف کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ بے شک ہر

نیک کام میں مساعت ہونی چاہئے، مگر مساعت دلائل اور مصالح شرعیہ کے دائرہ میں ہونا ضروری ہے جس طرح عشاء کی نماز کے متعلق حضرات شوافع خود ثلث لیل تک تاخیر کو مستحب قرار دیتے ہیں اور مصلحت یہ پیش کرتے ہیں کہ تاخیر سے پڑھنے میں سمر بعد العشاء کی گنجائش باقی نہ رہے گی۔ اسی طرح اگر احناف تکثیر جماعت کی مصلحت اور دیگر احادیث کی روشنی میں اسفار کو مستحب اور افضل قرار دیں تو ان پر کیوں اعتراض کیا جائے۔ دوسری دلیل غلّس کے سلسلہ میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث باب ہے جو بخاری و مسلم دیگر کتب صحاح میں ہے۔ متلفعات تلفف اور تلفع دونوں قریب المعنی ہیں۔ فرق صرف اتنا ہے کہ تلفف میں تمام بدن ڈھکا ہوا ہوتا ہے تلفع کے اندر چہرہ بھی مستور ہوتا ہے موطا اس چادر کو کہتے ہیں جو جسم پر پہنے ہوئے تمام کپڑوں کو چھپالے۔ کساء وہ چادر جو سر کو بھی چھپالے۔ اس حدیث میں چونکہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ آپ صبح کی نماز ایسے وقت پڑھاتے تھے کہ نماز سے فراغت کے بعد جب عورتیں اپنے گھروں کو واپس جانے لگتی تھیں تو اندھیرے کی وجہ سے پہچانی نہیں جاتی تھیں۔ ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ اس میں چونکہ فجر کی نماز کو غلّس میں پڑھنے کی آپ کی عادت مستمرہ بیان کی گئی ہے اس لئے غلّس میں پڑھنے کو افضل ماننا پڑے گا۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ من الغلّس کا لفظ اس روایت میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے کلام میں واقع نہیں بلکہ کسی راوی نے اپنی فہم کے مطابق عدم معرفت کی علت غلّس کو سمجھ کر من الغلّس کا اضافہ کر دیا ہے۔ اس کی ایک دلیل یہ ہے کہ یہی روایت ابن ماجہ ص ۴۹ پر واقع ہوئی ہے جس میں تعنی من الغلّس کے الفاظ ہیں جو صاف بتلا رہے ہیں کہ یہ مدرج من الراوی ہے اور حضرت عائشہ کا قول لا

لہ اس حدیث کے متعلق احقر کے فہم ناقص میں ایک بات یہ آتی ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا اپنے زمانہ میں عورتوں کی مسجد میں آمد و رفت کے اندر بے احتیاطی کا بہت شدت کے ساتھ احساس فرماتی تھیں جیسا کہ ترمذی ص ۱۶۱ میں حضرت عائشہ کا فرمان ہے لودای رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما اجدت النساء لمنعهن المسجد کما منعت نساء بنی اسرائیل۔ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا اپنے انہی احساسات کی بنا پر ان عورتوں کے سامنے بطور عبرت و نصیحت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کی عورتوں کے عمل سے کمال تسر و حیا کا معیار بنانا چاہتی ہیں کہ حضور علیہ السلام کے زمانہ میں عورتیں اس طرح اپنی چادروں کو لپیٹ کر آتی تھیں کہ ان کو کوئی شناخت نہیں

یہ عرفہن احد یا مایعرفن پر ختم ہو جاتا ہے اس بنا پر علت غلس غیر مستند ہو جائے گی نیز غلس کے لفظ سے فجر کی نماز کی ابتداء و انتہاء پر بھی استدلال کرنا درست نہ ہوگا۔ دوسری بات یہ ہے کہ معرفت اگر معرفت شخصی مراد لی جائے تو تلفع کی حالت میں تو دن کے وقت میں بھی اس کا تحقق ناممکن ہے اور اگر معرفت صنفی مراد لی جائے تو پہلے یہ دیکھا جائے کہ نماز سے فراغت کس وقت ہوتی تھی اس کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ صبح کی اذان عبداللہ بن عمرو بن ام مکتوم جو نابینا تھے وہ دیا کرتے تھے نابینا ہونے کی وجہ سے ان کہ فجر صادق کا اندازہ نہ ہوتا تھا۔ اس لئے جب صبح صادق خوب واضح ہو جاتی تو لوگ ان سے کہتے اصبحت اصبحت پھر وہ اذان دیتے اذان کے بعد آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم دو رکعت سنت ادا فرما کر دائیں کروٹ لیٹ کر کچھ دیر استراحت فرماتے اس کے بعد حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ نماز کے واسطے بلانے کے لئے حاضر ہوتے تھے اس کا یہ مطلب تھا کہ صبح صادق سے کم از کم بیس منٹ گزر جانے کے بعد نماز شروع ہوتی تھی۔ نماز میں بخاری کی روایت کے مطابق پچاس سے لے کر ساٹھ آیتوں تک اور ترمذی کی روایت کے مطابق ساٹھ سے لے کر سو آیتوں تک ترتیل کے ساتھ آپ قرأت فرماتے تھے۔ اسی کے مناسب رکوع و سجود ہوتے۔ بظاہر یہ نماز بھی کم از کم بیس یا پچیس منٹ میں ختم ہوتی تھی۔ اب فجر صادق کے بعد چالیس یا پینتالیس منٹ کا وقت گزر جائے تو تجربہ اور مشاہدہ بتلاتا ہے کہ یہ وقت اسفار کا ہوتا ہے نہ کہ غلس کا۔ اس لئے اس وقت میں معرفت صنفی کا انکار کرنا بالکل غلط اور بعید از عقل ہوگا۔ یا پھر یہ کہا جائے کہ اسفار اور غلس چونکہ کلی مشکک ہیں اس لئے یہ حضرات جس کو غلس کہتے ہیں ہم اس کو اسفار کہتے ہیں اس صورت میں یہ نزاع حقیقی نہ ہوگا بلکہ صرف لفظی ہوگا۔ دوسری صورت تطبیق کی یہ ہے کہ غلس دو قسم کا ہوتا

(گذاشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ)

کر سکتا تھا اور فی الواقع تسترا و احتیاط کا کامل معیار بھی یہی ہے کہ عورت کسی کی شناخت میں نہ آئے اس لئے تم کو بھی ایسی ہی احتیاط کرنا ضروری ہے۔ اس معنی کی بنا پر اس حدیث کا اسفار یا غلس سے کوئی تعلق نہ ہوگا۔ بلکہ حضرت عائشہ کا یہ فرمان صرف عورتوں کی عبرت و نصیحت کے لئے ہوگا۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں من الغلس کا لفظ مدرج من الراوی ہی ماننا پڑے گا۔ چنانچہ مسلم شریف ص ۲۳ کی ایک روایت من الغلس کے بغیر مذکور ہے۔ فقط (سید شہود حسن حسنی عفرہ)

ہے، غلّس فضائی اور غلّس مکانی — چونکہ مسجد نبوی کی چھت نیچی تھی، چراغ بھی اس وقت نہ ہوتے تھے پھر مدینہ منورہ میں بجانب جنوب قبلہ ہونے کی وجہ سے آفتاب کی شعاع بھی مسجد میں دیر سے پڑتی تھی اس لئے غلّس مکانی اسفار فضائی میں بھی محسوس ہوتا تھا۔ اس تقریر کے بعد اور جتنے بھی ائمہ ثلاثہ کے دلائل ہیں ان سب کا جواب خود بخود واضح ہو جائے گا کیونکہ ہر دلیل میں یہ چند باتیں واضح ہونا ضروری ہیں۔ اول یہ کہ غلّس و اسفار کا معیار بتایا جائے دوسرے یہ کہ یہ دونوں کلی مشکلک ہیں اس لئے ممکن ہے جس کو یہ حضرات غلّس کہیں وہ ہمارے نزدیک اسفا ہو۔ تیسرے یہ ثابت کیا جائے کہ غلّس ہی میں نماز کی ابتداء ہوئی اور غلّس ہی میں نماز کا اختتام ہوا۔ ہمارے نزدیک اسفار کا معیار یہ ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے فجر کی نماز میں کم سے کم چالیس آیتوں کی قرأت منقول ہے اس لئے سلام پھیرنے کے بعد اتنا وقت باقی رہنا چاہیے کہ اگر نماز کے اعادہ کی ضرورت پیش آئے تو علاوہ سورہ فاتحہ کے چالیس آیتوں کی قرأت کے ساتھ نماز کا اعادہ کیا جاسکے ایسی صورت میں عند الاحناف دونوں نمازیں اسفار میں ہوں گی۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی عام عادت اسی طرح اسفار میں پڑھنے کی تھی چنانچہ بخاری شریف^{۲۲۸} اور مسلم شریف^{۲۲۹} میں ہے عن عبد اللہ (ابن مسعود) قال ما رایت النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی صلوٰۃ لغير ميقاتها الا صلاتين جمع بين المغرب والعشاء وصلی الفجر قبل ميقاتها اس حدیث سے چونکہ یہ ظاہر ہو رہا تھا کہ آپ نے مزدلفہ میں صلوٰۃ فجر قبل الوقت پڑھی ہے اس لئے امام نووی فرماتے ہیں کہ قبل میقاتہا سے مراد قبل وقتہا المعتاد ہے یعنی آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مزدلفہ میں فجر کی نماز عام عادت کے خلاف غلّس میں پڑھی اس سے صاف ظاہر ہے کہ آپ کی عادت مبارکہ غلّس میں نہیں بلکہ اسفار میں پڑھنے کی تھی اسی لئے غلّس میں پڑھنے کو قبل الوقت کہا گیا۔ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہمیشہ آپ کی معیت میں رہنے والے نہایت جلیل القدر فقہائے صحابہ میں سے تھے ان کی اس حدیث کو خود امام نووی نے قبول کر کے تاویل بھی کی ہے اور اس تاویل کی دلیل بھی پیش کی ہے کہ باجماع مسلمین چونکہ کوئی نماز قبل الوقت جائز نہیں اس لئے قبل وقتہا المعتاد ہی مراد لیا جائے گا۔ حضرت عبد اللہ بن مسعود کی حدیث صاف و صریح ہے

اور حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث میں دوسرے معنی کا بھی احتمال ہے اس لئے اسی کو ترجیح دی جائے گی۔ احناف کی دوسری دلیل اسفروا بالفجر فانہ اعظم للاجر ہے امام ترمذی نے باوجودیکہ اس حدیث کی سند میں محمد بن اسحاق ہیں پھر بھی اس کی تحسین و تصحیح کی ہے بظاہر اس کی وجہ یہ ہے کہ اس حدیث کو عاصم بن عمر سے روایت کرنے والے محمد بن اسحاق کے علاوہ اور بھی دو راوی زید بن اسلم اور ابن عجلان ہیں۔ امام نسائی نے ان دونوں سے اور ابو داؤد نے صرف ابن عجلان سے اس حدیث کو روایت کیا ہے اس صورت میں چونکہ محمد بن اسحاق مدار حدیث نہیں رہتے نیز یہ کہ نسائی کی روایت بھی بالکل صحیح ہے۔ امام محمد رحمۃ اللہ نے اس کو حدیث مستفیض اور معروف قرار دیا ہے۔ یہ سب یقیناً امام ترمذی کے علم میں ہو گا اسی لئے وہ تصحیح پر مجبور ہو گئے۔ اب یہ روایت چونکہ صحیح اور صریح ہونے کے ساتھ قولی بھی ہے نیز یہ کہ اعظمت اجر کو اسفار کی فضیلت میں پیش کرنے سے اسفار کی اور زیادہ تاکید ہو جاتی ہے برخلاف حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث کے کہ اس میں اولاً تو من الغسل مدرج من الراوی ہے چنانچہ مسلم شریف ص ۲۳ پر بھی ایک روایت ہے جس میں حضرت صدیقہ کا کلام لا یعرفھن پر ختم ہو جاتا ہے اور من الغسل کا لفظ مذکور نہیں ہے۔ دوسرے یہ کہ اس میں دوسرے معانی کا بھی احتمال ہے اس لئے اسفروا بالفجر فانہ اعظم للاجر ہی کو ترجیح دی جائے گی۔ اب امام ترمذی نے امام شافعی صاحب وغیرہ حضرات کی جو تاویل ذکر کی ہے کہ اسفار سے مراد فجر صادق کا غیر مشکوک طریقہ سے واضح ہونا مراد ہے تو یہ تاویل نہایت کمزور ہے۔ علامہ ابن ہمام نے اس پر تنقید کی ہے کہ اس تاویل کو ماننے کی صورت میں یہ لازم آئے گا کہ وقت مشکوک میں نماز تو ہو جائے گی مگر اعظمت اجر سے خالی رہے گی، حالانکہ وقت مشکوک میں بالاتفاق کسی کے نزدیک بھی نماز نہ ہوگی۔ دوسری بات یہ کہ نسائی کی روایت کے الفاظ ما اسفر قم بالصبح فانہ اعظم للاجر کے سامنے تو اس تاویل کی کوئی گنجائش ہی نہیں رہتی۔ علاوہ ازیں سب سے اہم بات یہ ہے کہ احادیث کے تتبع سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جماعت کے اندر سب سے زیادہ مقتدیوں کی رعایت کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے اس لئے اگر مقتدی متہجد ہوں یا صائم ہوں اور غلے کے اندر مجتمع ہوں اور اسفار کے انتظار میں ان کو تکلیف ہو تو ایسی صورت

میں نماز غس ہی میں پڑھنا افضل ہوگا مگر عام حالات میں غس کے اندر تقلیل جماعت بھی ہوگی
 اور نمازیوں کے لئے غس کے اندر نماز پڑھنا باعث تکلیف بھی ہوگا۔ اس لئے بہر حال اسفار افضل
 ہے۔ امام احمد بن حنبل بھی یہی فرماتے ہیں کہ نمازیوں کو جس میں سہولت ہو اسی کو اختیار کیا
 جائے۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی جب کبھی غس میں نماز پڑھائی تو وہ اسی بنا پر تھی ورنہ
 تو عادت مبارکہ جیسا کہ بیان کیا گیا اسفار کی تھی اور صحابہؓ کی اکثریت بھی اسی طرف گئی ہے چنانچہ
 ابراہیم نخعی فرماتے ہیں ما اجتمع اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی شیء ما اجتمعوا
 علی التؤید صحیحین میں ہے کہ حضرت ابو بزرہ اسلمی رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کان (رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم) یفتل من صلوٰۃ الغداة حین یعرف الرجل جلیسہ۔ ان تمام
 تصریحات کے بعد اسفار کی فضیلت ناقابل انکار ہو جاتی ہے۔ باب ما جاء فی التعجیل بالظہر :
 امام شافعی صاحب گرمی سردی ہر موسم میں ظہر کی نماز میں تعجیل کو افضل کہتے ہیں برخلاف احناف
 کے کہ وہ تعجیل فی الشتاء اور تاخیر فی الصيف کو افضل کہتے ہیں۔ امام شافعی صاحب کے دلائل حسب
 ذیل ہیں۔ (۱) حضرت عائشہؓ کی حدیث باب کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرات شیخین ظہر کی نماز
 میں نہایت تعجیل فرماتے تھے (۲) مسلم شریف ص ۲۵۵ میں حضرت خباب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث
 اتینار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فشکونا الیہ حر الرضاء فلم یسکنا قال زہیر قلت لابی
 اسحاق انی الظہر قال نعم قلت انی تعجیلھا قال نعم (۳) حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ
 کی حدیث مسلم شریف ص ۲۵۵ میں کہنا نصلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في شدة الحر
 فاذا لم يستطع احدا ان يتمكن جبهته من الارض بسط ثوبه فسجد عليه (۴) حضرت
 انس رضی اللہ عنہ کی حدیث اسی باب میں ہے ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی الظہر
 حین زالت الشمس۔ ان تمام حدیثوں سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل بالخصوص حضرت خباب
 رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت کہ اس سے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا شدت حر میں ظہر کی نماز پڑھنا
 اور نمازیوں کی شکایت کو نظر انداز کرتے ہوئے اپنے عمل کو برقرار رکھنا ظہر کی نماز کو شدت حر میں
 اول وقت پڑھنے کی صریح دلیل ہے۔ اب احناف کی طرف سے ترمذی کی دونوں روایتوں کا

ایک جواب تو یہ ہے کہ ان میں صیفت و شتار کی کوئی تصریح نہیں بلکہ صرف تعجیل کا ذکر ہے اس لئے ہم ان کو شتار پر محمول کریں گے۔ دوسرے یہ کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت شکم فیہ ہے کیونکہ حکیم بن جبیر سے ترمذی ص ۲۱۱ میں یہ حدیث مروی ہے قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من سأل الناس وله ما يغنيه جاء يوم القيامة ومسئلته في وجهه خموش او خدوش او كدوح قيل يا رسول الله وما يغنيه قال خمسون درهما او قيمتها من الذهب۔ اس روایت کی وجہ سے شعبہ حکیم بن جبیر پر برہم ہو گئے اور ان کو ساقط الاعتبار قرار دے دیا کیونکہ انھوں نے خمسون درہم کو حرمت سوال کا معیار قرار دے دیا حالانکہ ایک اہل و عیال والے شخص کے لئے یہ رقم اتنی خطر نہیں ہے جو حرمت سوال کا معیار بن سکے حالانکہ اصل معیار

لہ لیکن جہاں تک مسئلہ کی تحقیق کا تعلق ہے تو اس سلسلہ میں چار حدیثیں وارد ہوئی ہیں پہلی حدیث تو یہی خمسون درہم والی۔ دوسری حدیث من سأل منك وله اوقية او عدلها فقد سأل الحافا۔ تیسری حدیث جس میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا وما الغني الذي لا ينبغي معه المسئلة قال قدر ما يغديه ويعشيه وقال في موضع ان يكون له شبع يوم وليلة او يوم۔ چوتھی حدیث من سأل الناس وعندك عدل خمس اداق فقد سأل الحافا۔ اب عبد اللہ بن مبارک اور امام احمد و اسحاق تو خمسون درہم اور اوقیہ یعنی اربعون درہم والی دونوں حدیثوں کو قریب قریب سمجھتے ہوئے سائل کی رعایت کے پیش نظر خمسون درہم کی مقدار کو حرمت سوال کا معیار قرار دیتے ہیں اور قدر ما يغديه ويعشيه جس کو تمام یا اکثر اوقات میں حاصل ہے تو اگر کسب بصورت تجارت کرتا ہے اور یہی غالب مانا جائے گا تو اس تجارت کا رأس المال خمسون درہم کو کافی سمجھا جائے گا اور خمسون درہم ہی کو حرمت سوال کا معیار مانا جائے گا۔ امام ابو حنیفہ علیہ الرحمہ کا مذہب یہ ہے کہ جو شخص دو سو درہم کا مالک ہو اس کے لئے زکوٰۃ لینا اور سوال کرنا دونوں حرام ہیں اور جس کے پاس ایک دن کی ضرورت کے بقدر موجود ہو اس کے لئے اخذ زکوٰۃ جائز ہے مگر سوال کرنا حرام ہے۔ اس صورت میں خمس اداق کی حدیث کو خمسون درہم کی حدیث سے اور اس کو ایک اوقیہ یعنی چالیس درہم کی حدیث اور چالیس درہم والی حدیث کو قدر ما يغديه ويعشيه والی حدیث سے علی الترتیب منسوخ مانا جائے گا یا پھر کم سے کم مقدار کو ترجیح دی جائے گی۔ خلاصہ یہ کہ امام ابو حنیفہ اور امام احمد وغیرہ دونوں کا مذہب شعبہ کے خلاف ہوا۔ بظاہر شعبہ کے نزدیک پانچ اوقیہ کی روایت راجح ہے۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔

(سید مشہود حسن منی غفرلہ)

پانچ اوقیہ چاندی یعنی دو سو درہم ہے جس کے پاس اتنی رقم ہو وہ شرعاً مالدار بھی ہے اور اسی پر اخذ زکوٰۃ اور سوال کی حرمت کا حکم لگایا جائے گا۔ اس لئے حکیم بن جبیر کا ایسی روایت کو بیان کرنا جو ایک فقیر کو مالدار قرار دے رہی ہو اس کے عدم تفقہ کی دلیل ہے کیونکہ جس طرح روایت کے الفاظ کی جانچ کرنا ضروری ہے اسی طرح ان کے مضمون کو بھی سمجھنے کی ضرورت ہے۔ اب جب شعبہ نے حکیم بن جبیر کو مجروح اور ساقط الاعتبار قرار دے دیا تو پھر امام ترمذی پر اعتراض وارد ہونے لگا کہ ایسے شخص کی روایت کی آپ نے کیوں تحسین فرمائی تو قال یحییٰ وروی لہ سفیان الخ سے امام ترمذی اعتراض کا جواب دیتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ شعبہ چونکہ اس جرح میں متفرد ہیں کیونکہ زائدہ اور سفیان دونوں حکیم سے روایت کرتے ہیں اور حکیم پر کوئی جرح نہیں کر رہے ہیں نیز یہ کہ امام بخاری بھی فرماتے ہیں وقد روی عن حکیم بن جبیر اس لئے ایسی صورت میں روایت کی تحسین کرنا ضروری ہے۔ اس روایت کے حسن ہونے کی صورت میں پھر وہی جواب ہو گا کہ اس کو موسم شتا پر محمول کیا جائے گا۔ اب حضرت خباب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت کو امام نووی باوجود شافعی المذہب ہونے کے نسخ پر محمول کر رہے ہیں بصورت عدم نسخ وہ یہ تاویل کر رہے ہیں کہ حضرت خباب وغیرہ نے ابراد کی جتنی مقدار پر آپ کی اقتدار میں ظہر کی نماز ادا کی اس سے بھی زیادہ ابراد کی درخواست کی مگر چونکہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے زیادہ کی گنجائش نہ سمجھی اس لئے ان حضرات کی درخواست کو مسترد فرما دیا۔ اسی طرح حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت کو بھی شتا پر محمول کیا جائے گا چونکہ ابراد کی روایات صحیحین میں ہیں اور نہایت قوی ہیں بایں ہمہ صریح بھی ہیں جن میں تاویل کی کوئی گنجائش نہیں۔ اس لئے اس مسئلہ میں امام ترمذی اور امام نووی علیہما الرحمہ دونوں نے باوجود شافعی المذہب ہونے کے امام شافعی رحمہ اللہ کا ساتھ چھوڑ دیا۔ امام شافعی صاحب نے ابراد کی روایات میں یہ تاویل فرمائی تھی کہ ان کو اس وقت پر محمول کیا جائے گا جب کہ نمازیوں کو دُور سے آنا پڑتا ہو، لیکن جب نمازی مسجد کے قریب رہتے ہوں اور اول وقت بسہولت جمع ہو سکتے ہوں تو پھر ظہر میں تعمیل ہی افضل ہے مگر امام ترمذی رحمہ اللہ نے اس کے جواب میں حضرت ابوذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت کو پیش کر کے اس تاویل

کو جڑے اٹھا دیا اس کے بعد قال ابو عیسیٰ ومعنی من ذهب الی تاخیر الظہر فی شدۃ الحر ہوا ولی واشبہ بالاتباع کہہ کر ابراد ہی کے حق میں فیصلہ سنا دیا۔ باب ماجاء فی تاخیر الظہر فی شدۃ الحر: شدت حر میں تاخیر ظہر کے متعلق بخاری شریف ص ۶۶ میں ہے عن ابی ہریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انه قال اذا اشتد الحر فابردوا بالصلوۃ فان شدۃ الحر من فیح جہنم واشتکت النار الی ربہا فقالت یا رب اکل بعضی بعضاً فاذن لہا بنفسین نفس فی الشتاء ونفس فی الصيف وهو اشد ما تجدون من الحر واشد ما تجدون من الزمہریر۔ اسی طرح مسلم شریف ص ۲۲ میں مذکورہ حدیث بھی ہے۔ اس کے علاوہ صحیحین میں اور بھی متعدد روایات ہیں جن سے شدت حر میں ابراد کا حکم ثابت ہو رہا ہے ترمذی کی حدیث میں ہے اذا اشتد الحر فابردوا عن الصلوۃ فان شدۃ الحر من فیح جہنم ترمذی کی اس حدیث میں عن الصلوۃ کے اندر عن بمعنی باء ہے یعنی ابردوا بالصلوۃ جیسا کہ صحیحین کی روایت میں ہے یا یہ کہ ابردوا کا مفعول مقدر مانا جائے یعنی ابردوا انفسکم معرضین عن الصلوۃ فان شدۃ الحر من فیح جہنم۔ فیح خوشبو کو کہتے ہیں۔ امام ابو حنیفہ، احمد و اسحاق شدت حر کے اندر ابراد بالظہر ہی کے قائل ہیں۔ امام شافعی صاحب شدت حر کے اندر بھی تعمیل کے قائل ہیں۔ اس حدیث کی جو تاویل امام شافعی صاحب نے کی ہے، اس کو امام ترمذی نے حضرت ابو ذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت پیش کر کے رد کر دیا۔ اب یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ شدت حر جب فیح جہنم کا اثر ہے تو اس وقت میں نماز اور زیادہ پڑھنی چاہئے تاکہ التدریج العزت کے غلا سے بچاؤ اور تحفظ ہو۔ جواب یہ ہے کہ شدت حر مظہر غضب الہی ہے اور قاعدہ ہے کہ حاکم جب قہر و جلال میں ہو تو اس وقت کسی قسم کی درخواست کرنا ایک طرح کی بیباکی اور بے خوفی ہوگی جو اس کی عظمت و جلال کے منافی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دن کی نمازوں میں ستر اقرأت کرنے کا حکم ہے، لیکن جمعہ و عیدین مستثنیٰ ہیں کیونکہ یہ تینوں دن مظہر جمال خداوندی ہیں اس لئے جمعہ کی نماز ابراد کے حکم سے مستثنیٰ ہے۔ یہاں ایک دوسری بحث یہ ہے کہ احادیث مذکورہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ شدت حر و برد کا سبب جہنم کے سانس ہیں حالانکہ اسباب ظاہری میں شدت حر و برد

کاسبب آفتاب کا قُرب و بُعد ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شدت حرارت و برودت کا مرکز اور موصوف بالذات جہنم کے دو طبقے ہیں جیسا کہ حدیث میں بیان کیا گیا ہے باقی آفتاب دنیا کی آگ یا دنیا کا برفانی پہاڑ، یہ سب حرارت و برودت کی صفت کے اندر موصوف بالعرض ہیں جن کے اندر حرارت و برودت جہنم ہی سے مستفاد ہے اس لئے عالم کے کسی گوشہ میں یہ دونوں پائی جائیں گی وہ جہنم اور اس کے طبقہ زمہریر ہی سے مستفاد ہوں گی، جس طرح سمندر مائیت کے اندر موصوف بالذات اور مخزن بنایا گیا ہے تو دنیا میں کسی جگہ بھی پانی پایا جائے گا وہ سمندر ہی کا مانا جاتا ہے بعینہ اسی طرح شدت حرور و برد کا موصوف بالذات جہنم اور زمہریر ہے۔ اس لئے اگر آفتاب کے قُرب و بُعد کو شدت حرور و برد کا سبب مان لیا جائے تو اس میں کوئی اشکال کی بات نہیں کیونکہ آفتاب کے اندر حرارت اور تیزی و تمازت سب جہنم ہی کی ہے اس بنا پر حدیث کے مضمون اور ہمارے مشاہدہ میں کوئی اختلاف نہ ہوگا۔ تیسری بحث اس مقام پر یہ ہے کہ نَفْسِیْن سے کیا مراد ہے، بعض کہتے ہیں کہ ایک سانس باہر نکلنے والا اور دوسرا اندر جانے والا مراد ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جہنم جب سانس نکالتا ہے تو دنیا میں تیزی اور تمازت پھیل جاتی ہے اور جب سانس اندر کو لیتا ہے تو تمام حرارت سمٹ کر جہنم میں چلی جاتی ہے اس لئے دنیا میں ٹھنڈک اور برودت رہ جاتی ہے کیونکہ دنیا میں اصل برودت ہے اس لئے کہ آبادی تو صرف ایک چوتھائی دنیا پر ہے۔ باقی تین چوتھائی دنیا پر پانی ہی پانی ہے اور پانی اپنی اصل طبیعت کے اعتبار سے سرد تر ہے اس لئے دنیا میں اصل برودت ہوئی اور حرارت عارض کی وجہ سے مگر یہ تشریح حدیث کے خلاف ہے کیونکہ حدیث سے تو یہی معلوم ہو رہا ہے کہ شدت حرارت و برودت دونوں جہنم ہی سے آتی ہیں۔ اب جب جہنم حرارت کا سانس نکالتا ہے تو دنیا میں حرارت پھیل جاتی ہے اور جب زمہریر کا سانس نکالتا ہے تو دنیا میں برودت پھیل جاتی ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ دونوں سانس باہر نکلنے والے ہی مراد ہیں۔ اس صورت میں کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا۔

الدَّرْسُ الثَّالِثُ وَالسِّتُونُ

باب ماجاء فی تعجیل العصر: عصر کی نمازیں ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تعجیل افضل ہے۔ امام ابو حنیفہ علیہ الرحمہ کے نزدیک اصفرار سے پہلے پہلے تاخیر افضل ہے۔ اصفرار سے امام محمد کے نزدیک اصفرارِ صنوئے شمس اور شیخین کے نزدیک اصفرارِ قرص شمس مراد ہے۔ لفظ شمس کا اطلاق قرص اور صنو، دونوں پر ہوتا ہے۔ والشمس فی حجب تھا۔ حجرہ میں قرص شمس کا سما جانا ناممکن ہے اس لئے شمس سے صنو یعنی دھوپ مراد ہے۔ حجرہ لغتاً محاط بالحدارین کا نام ہے اس لئے حجرہ سے صحن مراد ہوگا۔ مطلب یہ ہے کہ آپ عصر کی نماز ایسے وقت پڑھتے تھے کہ سایہ دیواروں پر نہیں چڑھ پاتا تھا۔ یعنی آپ عصر کی نماز بہت جلد پڑھتے تھے۔ ائمہ ثلاثہ اس حدیث کو تعجیل عصر میں بطور دلیل پیش کرتے ہیں۔ اب قبلہ مدینہ کے اندر، بجانب جنوب ہے حجرہ جانب شرق میں ہے تو امام طحاوی فرماتے ہیں کہ حجرہ کی دیواریں چونکہ قصیر تھیں اس لئے سایہ دیر میں چڑھتا تھا۔ حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کہ میں ام المؤمنین حضرت ام سلمہ کے گھر میں رہتا تھا مگر باوجود مراقبہ (لڑکا) ہونے کے میرا سر حجرہ کی چھت سے ٹکراتا تھا۔ اس لئے اولاً تو اس حدیث سے تعجیل ثابت نہیں ہوتی اور اگر تعجیل کو مان بھی لیں تو اس پر دوام و استمرار ثابت کرنا مشکل ہے، کیونکہ تاخیر عصر کی احادیث اس کے معارض ہیں تعجیل عصر کی دوسری دلیل حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث ہے ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی العصر والشمس بیضاء مرتفعة حیاة ویذهب الذاہب الی العوالی والشمس مرتفعة (ابوداؤد ص ۵۹) احناف جواب دیتے ہیں کہ عوالی چونکہ صرف دو میل ہے اس لئے گرمی کے موسم میں عصر کی نماز مثلیں پر پڑھ کر اگر کوئی عوالی جائے گا تو وہ تغیر شمس سے پہلے پہلے پہنچ جائے گا۔ عوالی کا سلسلہ بھی دو میل سے لے کر آٹھ میل تک چلا گیا ہے۔ نیز رفتاروں میں بھی تفاوت فاحش ہے اگر کوئی سست رفتار ایک مثل پر بھی عصر کی نماز پڑھ کر چلے گا تو عوالی تک پہنچنے میں مغرب کا وقت کر دے گا۔ تیز رفتار آدھ گھنٹہ ہی میں پہنچ

جائے گا۔ بہر حال تعجیلِ عصر پر اس حدیث سے استدلال اسی وقت کیا جاسکتا ہے جب کہ رفقاً اور عوامی کو متعین کر دیا جائے، مگر چونکہ یہ دونوں متعین نہیں ہیں اس لئے اس حدیث کو تعجیلِ عصر کا معیار اور اس کی بنیاد نہیں بنایا جاسکتا۔ برخلاف اس کے علی بن شیبان کی حدیث قال قد منا علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المدینۃ فکان یؤخر العصر ما دامت الشمس بیضاء فقیۃ۔ احناف کی صریح دلیل ہے اور اس میں ایک معیار متعین ہے۔ ائمہ ثلاثہ کی تعجیلِ عصر پر تیسری دلیل یہ ہے کہ صحابہ کرام فرماتے ہیں کہ ہم عصر کے بعد اُونٹ ذبح کرتے پھر آپس میں تقسیم کرنے کے بعد پکاتے اور کھاتے، یہ سب کام مغرب سے پہلے ہو جایا کرتے تھے، ظاہر ہے کہ عصر کی نماز اگر مثل واحد پر پڑھی جائے تو مغرب سے پہلے یہ سب کام ممکن ہیں ورنہ نہیں۔ جواب یہ ہے کہ اگر کام کرنے والے زیادہ ہوں اور تیزی سے کام کریں تو اتنے وقت میں بالخصوص گرمی کے موسم میں مثلیں کے بعد مغرب تک کافی طویل وقت رہتا ہے اس لئے کام کرنے والے اگر عجلت سے کام کریں تو یہ سب کچھ ممکن ہے۔ اگر سستی سے کام کریں گے تو بیشک دشواری ہوگی۔ شیخ الہند حضرت مولینا محمود حسن صاحب قدس سرہ فرماتے تھے کہ دہلی میں ایک بادشاہ عید الاضحیٰ کی نماز کے بعد دروازہ پر آکر اُونٹ ذبح کر کے خطبہ سُنانے کے لئے واپس چلا جاتا تھا جب خطبہ کے بعد اپنے محل میں واپس پہنچتا تو قربانی کے اسی جانور کے کباب اس کے سامنے رکھے جاتے تھے۔ بہر حال اس حدیث سے بھی کوئی معیار متعین نہیں کیا جاسکتا اور نہ اس سے تعجیلِ عصر پر استدلال کیا جاسکتا ہے۔ ائمہ ثلاثہ کی چوتھی دلیل علام بن عبد الرحمن کی حدیث ہے جو کتاب میں ہے کہ وہ فرماتے ہیں میں نے بصرہ میں ظہر کی نماز مسجد میں باجماعت ادا کی مسجد کے قریب حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا مکان تھا تو میں ان کے پاس حاضر ہوا۔ جیسے ہی میں پہنچا تو فوراً حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے عصر کی نماز کے لئے کھڑے ہونے کا حکم فرما دیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ حضرت انس نے عصر کی نماز بالکل اول وقت میں پڑھی لہذا تعجیلِ عصر اس سے ثابت ہوگئی اس کے بعد فرمایا کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم ارشاد فرماتے تھے کہ یہ نماز منافق کی ہے کہ بیٹھا ہوا دیکھتا رہتا ہے حتیٰ کہ جب آفتاب شیطان کے دونوں سینگوں

کے درمیان غروب ہونے لگتا ہے تو چار ٹکڑیں جلدی سے مار لیتا ہے اور بہت کم اللہ کا ذکر کرنا ہے۔ احناف جواباً فرماتے ہیں کہ حدیث سے تو صرف بعد الاصفار قبل الغروب نماز کی کراہت ثابت ہوتی ہے ظاہر ہے کہ اس وقت میں نماز کو ہم بھی مکروہ تحریمی کہتے ہیں۔ اس لئے تعمیل عصر سے اس حدیث کا کوئی تعلق نہیں۔ حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا منشاء تو صرف یہ تھا کہ عصر کی نماز کا بہت زیادہ خیال رکھو مکروہ وقت میں مت پڑھو۔ اب جہاں تک ظہر کے بعد فوراً عصر کی نماز پڑھنے کے حکم سے تعمیل عصر پر استدلال کیا جا رہا ہے وہ بھی درست نہیں کیونکہ عام طور پر خلفائے بنو امیہ کچھ تو ضروریات سلطنت اور کچھ دین میں سستی اور کاہلی کی وجہ سے آخری وقت میں نماز پڑھا کرتے تھے اس لئے جب ظہر کی نماز علار بن عبد الرحمن نے آخری وقت میں پڑھی اور پھر حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس حاضر ہوئے تو اتنے میں عصر کا وقت شروع ہو چکا تھا۔ اب یہاں ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ اس وقت عبد الملک بن مروان کی طرف سے بصرہ کے گورنر حضرت عمر بن عبد العزیز تھے اس لئے ان سے ظہر کی نمازیں تاخیر کیوں ہوئی۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ ممکن ہے یہ تاخیر کسی عذر یا مشغولیت کی وجہ سے ہوئی ہو۔ ثانیاً یہ کہ خلیفہ بننے سے پہلے ان میں اتنا اتباع شریعت نہ تھا جو خلیفہ بننے کے بعد ظہور میں آیا۔ یہ خلیفہ کے رشتہ میں بھتیجہ تھے۔ بڑے ناز و نعمت میں پلے ہوئے تھے۔ ان کے کپڑوں میں اس قدر عطروں کی خوشبو ہوتی تھی کہ لوگ ان کے دھوبی سے اپنے کپڑے اس غرض سے دھلواتے تھے کہ ہمارے کپڑے بھی معطر ہو جائیں۔ باقی خلیفہ بننے کے بعد انھوں نے جیسی ذمہ داری محسوس کی وہ دنیا پر واضح ہے۔ اب تاخیر عصر پر احناف کے دلائل ملاحظہ ہوں۔ پہلی دلیل تو حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی وہ حدیث ہے جو امام ترمذی نے باب ماجاء فی تاخیر صلوٰۃ العصر کے اندر بیان فرمائی ہے۔ دوسری دلیل موطا امام مالک ص ۳ پر حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث میں والعصر اذا کان ظلمک مثلیک۔ تیسری دلیل علی بن شیبان کی حدیث جو ابوداؤد ص ۵۹ میں ہے جس کو اس سے پہلے ذکر کیا جا چکا ہے۔ اب جو روایات ائمہ ثلاثہ نے ذکر کی ہیں ان کو ہم منسوخ نہیں کہتے بیشک مفتی بہ قول کی بنا پر ایک مثل پر عصر کا وقت ہو جاتا ہے مگر عملی اعتبار سے دو مثل ہی کو ترجیح

دی جائے گی۔ وجود ترجیح حسب ذیل ہیں (۱) اگر عصر کی نماز دوشل پر پڑھی جائے گی تو ظہر و عصر کے مابین کثرت نوافل کے لئے وقت میں گنجائش نکل آئے گی ورنہ تو ایک مثل پر عصر کی نماز پڑھنے کے بعد چونکہ نوافل مکروہ ہیں اس لئے ظہر عصر کے مابین نوافل کے لئے وقت کم رہ جائے گا (۲) عصر کی نماز تاخیر سے پڑھنے میں مشاغل دنیوی میں مصروفیت کم ہوگی تعجیل کی صورت میں مشاغل دنیوی کی کثرت ہو جائے گی (۳) اللہ رب العزت نے اپنے اور بندہ کے درمیان نصف حصہ رات کا اور نصف حصہ دن کا منقسم کیا ہے پھر کثرت نشاط کا وقت اللہ رب العزت نے بندہ کو دے دیا اور اس میں بھی اپنے وقت کا استیعاب نہیں کیا بلکہ دو کناروں میں نماز کو رکھا مغرب اور عشاء سے رات کے آدھے حصہ کو لیا اور ظہر و عصر سے دن کے آدھے حصہ کو لیا تو یہ آدھا اس وقت پورا ہوگا جب کہ عصر میں تاخیر کی جائے (۴) نیز بخاری شریف ص ۹۹ میں حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے تین اجیروں والی روایت جو موقوفہ روایت کی گئی ہے، انہ سمع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم يقول انما بقاء کفر فیما سلف قبلکم من الامم کما بین صلوة العصر الی غروب الشمس اوتی اهل التوراة التوراة فعملوا حتی اذا انتصف النهار عجزوا فاعطوا قیراطاً قیراطاً ثم اوتی اهل الانجیل الانجیل فعملوا الی صلوة العصر ثم عجزوا فاعطوا قیراطاً قیراطاً ثم اوتینا القرآن فعملنا الی غروب الشمس فاعطينا قیراطین قیراطین فقال اهل الکتابین ای ربنا اعطیت هؤلاء قیراطین قیراطین واعطیتنا قیراطاً قیراطاً ونحن کما اکثر عملاً قال اللہ عز وجل هل ظلمتکم من اجرکم من شیء قالوا لا قال وهو فضلی اوتیه من اشاء۔ یہ روایت بھی وجہ ترجیح ہے کیونکہ اس روایت سے صاف معلوم ہو رہا ہے کہ عصر سے مغرب تک کا وقت ظہر سے عصر تک کے وقت سے کم ہے۔ اس روایت سے اگر اصل وقت پر استدلال نہ بھی کیا جائے تو کم از کم عملی وقت پر تو صراحت دلالیت کر رہی ہے کہ عصر کی نماز کے بعد کا وقت ظہر و عصر کے مابین وقت سے کم ہے۔ قرنی الشیطان بعض لوگ خلقت شیطان میں حقیقتہً سینگ مانتے ہیں۔ طلوع و غروب کے وقت بالکل آفتاب کے نیچے اس طرح آجاتا ہے جس طرح کہ کوئی شخص سمندر میں ہو تو اس کو آفتاب سمندر میں غروب

ہوتا ہوا محسوس ہوگا۔ اسی طرح شیطان آفتاب کے نیچے جب کھڑا ہوتا ہے تو دیکھنے والے اگر دیکھ سکیں تو ان کو طلوع و غروب بین قرنی الشیطان محسوس ہوگا۔ بعض نے قرنین سے اس کی فوج مراد لی ہے کہ جس طرح سینک والاجا نورسینگ سے اپنے مخالف کا مقابلہ کرتا ہے اسی طرح شیطان اپنی فوج سے اپنے مخالفین کا مقابلہ کرتا ہے۔ فن قرار بعا۔ قاعدہ میں چار رکعت کے آٹھ سجدے ہوتے ہیں اس اعتبار سے آٹھ ہی ٹکریں ہونی چاہئیں، مگر قلت وقت کی وجہ سے فصل بالجلوس نہ کرنے کی بنا پر ایک ہی سجدہ شمار کیا جائے گا جیسا کہ فقہاء کہتے ہیں یا حفت کی وجہ سے مجازاً ایک ہی سجدہ قرار دیا گیا۔ (۴، ربيع الاول ۱۳۶۹ھ)

الدَّرْسُ الرَّابِعُ وَالسِّتُونُ

باب ماجاء فی وقت المغرب: بعض نے کہا کہ اذا غربت الشمس کے بعد تواتر بالحجاب محض تاکید کے لئے ہے بعض کہتے ہیں کہ یہ تاسیس کے لئے ہے کیونکہ تواتر بالحجاب سے وہ وقت مراد ہے جو غیوبۃ شمس کے بالکل منسل ہو اور اذا غربت الشمس سے بعد الغروب کا کچھ وسیع وقت مراد ہے۔ مغرب کی نمازیں بالاتفاق تعجیل افضل ہے۔

باب وقت العشاء الاخرة۔ انا علم الناس۔ ان الفاظ سے بظاہر اپنی اعلیت کا دعویٰ معلوم ہوتا ہے جو قَلَّا تَزَكُّوْا اَنْفُسَكُمْ هُوَ اَعْلَمُ بِمَنْ اَتَّقٰی کے خلاف ہے۔ جواب یہ ہے کہ کسی مفاد شرعی کے پیش نظر اگر صرف اظہار حقیقت کے لئے اس قسم کے الفاظ بولے جائیں اور دل میں کسی قسم کا عجب و کبر نہ ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں، جس طرح حضرت یوسف علیہ السلام نے اِجْعَلْنِیْ عَلٰی خَزَآئِنِ الْاَرْضِ اس نیت سے فرما دیا تھا کہ قحط سالی کے زمانہ میں غلہ کی عدل و انصاف کے ساتھ مناسب طریقہ پر تقسیم کی جاسکے اور خلق خدا کو کسی قسم کی تکلیف نہ ہو۔ ورنہ عہدہ وزارت حاصل کرنا حضرت یوسف علیہ السلام کا مطمح نظر ہرگز نہ تھا۔ جہاد کے موقع پر دشمن کو مرعوب کرنے کے لئے طاقت کا مظاہرہ کرنا وغیرہ یہ سب حسن نیت کے ساتھ ہو تو گناہ تو درکنار باعث ثواب ہے۔ عمرۃ القضا میں صحابہ کرام کا رمل کے ساتھ طواف میں چلنا دشمنوں کو مرعوب کرنے

کی غرض سے تھا۔ قیامت تک کے لئے اللہ رب العزت نے اُن کی اس ادا کو پسند کر کے ہر اس طواف میں رمل کا حکم دے دیا جس کے بعد سعی بین الصفا والمروہ کرنا ہو۔ بہر حال اصل چیز نیت ہے۔ دوسرا اشکال یہ ہے کہ نعمان بن بشیر اصغر صحابہ میں سے ہیں اُن کا یہ فرمانا کہ میں سب سے زیادہ جاننے والا ہوں کس طرح درست ہو سکتا ہے جب کہ اکابرین صحابہ موجود ہوں۔ اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ حضرت نعمان بن بشیر نے جس وقت یہ فرمایا اس وقت بہت بڑی تعداد صحابہ کی وفات پا چکی تھی اس لئے وہ اپنے زمانہ میں اعلم الناس ہوں گے۔ دوسرے یہ کہ بعض وقت چھوٹا شخص اپنے سے اونچے مرتبہ والوں سے کچھ باتیں زیادہ جانتا ہو تو فیضیت جزئی کی نوعیت ہوگی فیضیت جزئی چھوٹے کو بڑے پر حاصل ہو سکتی ہے۔ لسقوط القمر الثالثة اس سے سقوط القمر للغروب اور نفس غروب دونوں مراد ہو سکتے ہیں تاہم اس میں بھی وقت معتاد کا اچھی طرح تعین نہیں ہوتا کیونکہ ۲۹ تا ۳۰ کا چاند جلد اور ۳۰ کا دیر میں غروب ہوتا ہے۔ باب ماجاء فی تاخیر العشاء الاخرۃ: جمہور کے نزدیک عشاء کی ثلث لیل تک تاخیر افضل ہے۔ لولا ان اشق علی امتی لامرتھم، اس سے امر ایجابی مراد نہیں بلکہ امر استحبابی مراد ہے۔ لامرتھم کا مطلب یہ ہے کہ لدعوت اللہ فیامرکم بتاخیر العشاء الی ثلث اللیل یعنی میں اللہ سے دعا کرتا تو وہ تم کو ثلث لیل تک تاخیر عشاء کا حکم کرتا۔ یہ مسئلہ پہلے بھی گزر چکا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے اجتہاد سے کوئی حکم کر سکتے ہیں یا نہیں۔ اس میں اصولیین کے چار مذاہب ہیں (۱) آپ اپنے اجتہاد سے کوئی حکم نہیں کر سکتے (۲) یہ کہ کر سکتے ہیں (۳) یہ کہ احکام میں نہیں کر سکتے فروع میں کر سکتے ہیں (۴) توقف و سکوت۔ اب جو حضرات آپ کے لئے امر کرنے کا اختیار مانتے ہیں یا توقف کے قائل ہیں ان کے نزدیک تو حدیث میں کسی قسم کی تاویل کی کوئی ضرورت نہیں البتہ دوسرے حضرات لدعوت اللہ فیامرکم بتاخیر العشاء یا لاطہرت امر اللہ بتاخیر العشاء کی تاویل کرتے ہیں یعنی اللہ رب العزت سے میں تاخیر عشاء کی دعا کرتا تو وہ تم کو تاخیر عشاء کا حکم کر دیتا یا اللہ کے تاخیر عشاء کے حکم کو تم پر ظاہر کر دیتا۔ اونصفہ لفظ اویا نو شک۔ اوی کے لئے یا تنویع کے لئے ہے۔ باب ماجاء فی کراہیۃ النوم قبل العشاء

والسمر بعدھا: عشاء سے پہلے سونے میں چونکہ عشاء کی نماز یا جماعت یا وقت مختار کے فوت ہونے کا اندیشہ ہوتا ہے اس لئے اس کی ممانعت کی گئی ہے۔ والسمر، سمر لغت چاندنی کو کہتے ہیں چاندنی میں چونکہ ٹھنڈک اور برودت ہوتی ہے اس لئے اس میں جلسہ بازی اور قصہ گوئی کا سلسلہ خواہ مخواہ غیر ارادی طور پر بھی طویل ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے فجر کی نماز کے قضا ہو جانے کا قوی اندیشہ ہے اس لئے اکثر احادیث میں اس سے ممانعت وارد ہوئی ہے اسی بنا پر عبداللہ بن مبارک اس کو قطعاً ممنوع قرار دیتے ہیں۔ رمضان میں عموماً رات بھر بیدار رہتے ہیں تو دفع نوم کے لئے بعض نے اجازت دی ہے اسی طرح مسافر اور جو نماز کے انتظار میں بیٹھا ہوا ہو اس کے لئے بھی دفع نوم کی غرض سے سمر جائز ہے۔ بہر حال احادیث میں وارد استثنائی صورتوں کے علاوہ

تمام صورتوں میں اکثر ممانعت ہی ہے۔ باقی دینی مفادات کی غرض سے سمر بالاتفاق جائز ہے۔ باب ماجاء فی الوقت الاول من الفصل: امام شافعی صاحب چونکہ اول وقت نماز پڑھنے کو افضل فرماتے ہیں اس لئے امام ترمذی نے یہ باب قائم کر کے اپنی تائید میں پانچ حدیثیں ذکر کر دیں پہلی حدیث ام فروہ کی جو قوی ہونے کے ساتھ ساتھ صریح بھی ہے مگر اس میں دو کمزوریاں ہیں جو خود امام ترمذی نے ذکر کر دیں ایک یہ کہ اس کی سند میں عبداللہ بن عمر غری ہیں جو محدثین کے نزدیک قوی راوی نہیں۔ واضح ہو کہ امام ترمذی نے ان کو غیر ثقہ نہیں کہا کیونکہ یہ فی الواقع ہیں تو ثقہ مگر شدت زہد کی وجہ سے نقد احادیث کی طرف ان کی توجہ نہیں تھی ہر ایک کی حدیث کو حسن ظن کی بنا پر قبول کر لیتے تھے اس لئے محدثین کے نزدیک ان کی احادیث غیر محفوظ ہیں البتہ ان کے بھائی عبید اللہ قوی راوی ہیں۔ دوسری کمزوری یہ ہے کہ اس میں اضطراب ہے۔ امام ترمذی نے اگرچہ اضطراب کی کوئی تشریح نہیں کی مگر ابوداؤد صلیٰ میں قاسم اور ام فروہ کے درمیان عن بعض امہاتہ کا واسطہ ہے اور دارقطنی ص ۹۲ میں اس حدیث کے اضطرابات کو اس طرح ذکر کیا ہے فقال مرة عن جدته ام فروة وقال مرة عن جدته عن ام فروة وقال مرة عن بعض امہاتہ عن ام فروة وقال مرة عن جدته ام ابیہ الدنیا عن جدته ام فروة وقال مرة عن بعض اہلہ عن ام فروة ظاہر ہے کہ جس روایت

میں اتنے اضطرابات ہوں وہ قابلِ احتجاج کس طرح ہو سکتی ہے۔ بر تقدیرِ تسلیم اول وقت مستحب کی وہی تاویل کی جائے گی جو امام شافعی صاحبِ عشاء کے وقت میں کرتے ہیں کیونکہ امام شافعی صا عشاء کو ثلث لیل ہی میں مستحب مانتے ہیں اس لئے وہ اس حدیث میں یہی تاویل کرتے ہیں کہ اول وقت مراد ہے۔ ہم تمام نمازوں میں بجز مغرب کے وقت مستحب کا اول حصہ مراد لیتے ہیں اس لئے ہم پر کوئی اعتراض نہیں ہونا چاہئے۔ دوسری حدیث کی سند میں بھی عبداللہ بن عمرؓ ہیں علاوہ انہیں یعقوب بن الولید بھی ہیں جن کو وضاع حدیث اور کذاب کہا گیا ہے۔ تیسری حدیث حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی ہے۔ یا علی ثلث لا تؤخرها الصلوة اذا أنت اس سے مراد وقت مستحب کے بعد تاخیر ہے جو تعجیل کو مستلزم نہیں۔ چوتھی حدیث حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی ہے۔ الصلوة علی مواقیتھا موافقت سے بھی اوقات مستحبہ مراد ہیں، تعجیل پر یہ حدیث قطعاً دلالت نہیں کر رہی ہے۔

(۲ ربيع الثاني ۳۶۹ھ)

الدَّرْسُ الْخَامِسُ وَالسِّتُونَ

پانچویں حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی ہے۔ اس کے متعلق خود امام ترمذی نے فرما دیا کہ اس کی اسناد منقطع ہے کیونکہ اسحاق بن عمر کی ملاقات حضرت عائشہ سے نہیں ہوئی۔ مرتبین چونکہ امامت جبریل کے موقع پر تو قبل از تعلیم کیفیت نماز فرض ہی نہیں تھی اس لئے اس موقع پر جو آپ نے دوسرے روز تاخیر کے ساتھ نماز پڑھی حضرت عائشہ نے اس کا اعتبار نہیں کیا۔ اس کے بعد اعرابی والی حدیث میں ایک مرتبہ تاخیر فرمائی اور وہ بھی بغرض تعلیم۔ دوسرے یہ کہ حضرت عائشہ کا مقصد اوقاتِ صلوٰۃ کی پابندی بتلانا ہے تحدید مقصود نہیں۔ اس لئے زیادہ اعتراض و جواب کی کوئی ضرورت نہیں۔ تیسرے یہ کہ وقتِ آخر میں نماز نہ پڑھنا بھی تعجیل کو مستلزم نہیں۔ اس لئے کہ وقت مستحب تک تاخیر کی اس سے نفی نہیں ہوتی۔ خلاصہ یہ کہ اس باب میں ابن مسعود، حضرت علی، حضرت عائشہ کی روایات کا تعجیل سے کوئی تعلق نہیں جیسا کہ مستدرک حاکم نے اپنی ۱۹ میں حضرت عائشہ کی حدیث ماصلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الصلوة لوقتھا الاخر حتی قبضہ اللہ

دخل نہیں ہوتا اس لئے فرما دیا گیا لا تفريط فی النوم۔ اگر و تراہلہ و مالہ میں ان دونوں کو منصوب پڑھا جائے تو یہ وتر کا مفعول ثانی ہوں گے اور مفعول اول وتر کے اندر نائب فاعل کی ضمیر ہوگی جو الذی کی طرف راجح ہو رہی ہے اسی طرح اگر وتر کو سلب متعدی بد و مفعول کے معنی میں لیں تب بھی ان کو منصوب پڑھا جائے گا۔ مطلب یہ ہوگا کہ فائت العصر سے گویا کہ اس کے اہل و مال کو چھین لیا گیا اور وہ اکیلا رہ گیا۔ اور اگر و تراخذ یا سلب متعدی بیک مفعول کے معنی میں لیا جائے تو ان دونوں کو مرفوع پڑھا جائے گا۔ مطلب یہ ہوگا کہ فائت العصر کے اہل و مال لٹ گئے تو اس صورت میں مصیبت زدہ اہل و مال ہوں گے اور منصوب پڑھنے کی صورت میں مصیبت زدہ خود فائت العصر ہوگا۔ عصر کی تخصیص اس لئے کی کہ یہ وقت مشغولیت کا ہوتا ہے اور ملائکہ اللیل والنہار کا اجتماع ہوتا ہے۔ نیز قرآن پاک میں اس کی تاکید حافظوا علی الصلوات والصلوة الوسطی میں آئی ہے کیونکہ صلوٰۃ وسطی سے صلوٰۃ عصر ہی صحیح قول کے مطابق مراد ہے۔ ورنہ تو تمام نمازیں نفس فرضیت میں مساوی ہیں اس لئے سب کا یہی حکم ہے۔ فوات کے مذکورہ معنی اور سہو میں چونکہ عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے اس لئے حدیث ترجمۃ الباب کے مطابق ہو جائے گی۔ باب ما جاء فی تعجیل الصلوٰۃ اذا اخرھا الامام: تاخیر کی دھڑنیں ہیں اول یہ کہ وقت مستحب سے تجاوز نہ کیا جائے۔ ثانی یہ کہ وقت مستحب سے تجاوز کر کے بالکل آخر وقت میں پڑھی جائے۔ امام ترمذی نے ترجمۃ الباب میں اگرچہ کوئی تخصیص نہیں کی مگر روایت کے الفاظ یمیتون الصلوٰۃ اس کی تخصیص کر رہے ہیں کانت جو لوگ نماز باجماعت کو فرض مانتے ہیں ان کے نزدیک کانت کی ضمیر فاعل انفرادی نماز ہے مگر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ اس کا مرجع امراء والی نماز کو مانتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک ہر حال میں پہلی نماز فرض ہوگی اور دوسری نماز نفل ہوگی۔ امام اوزاعی اور بعض شوافع دوسری نماز کو فرض مانتے ہیں بعض شوافع اکملہا کو فرض کہتے ہیں بعض شوافع توقف کے قائل ہیں، لیکن صحیح قول امام شافعی رحمۃ اللہ کا وہی ہے جو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کا ہے۔ امام ابوحنیفہ کی دلیل ابوداؤد ص ۱۱۱ ص ۱۱۲ ص ۱۱۳ ص ۱۱۴ ص ۱۱۵ ص ۱۱۶ ص ۱۱۷ ص ۱۱۸ ص ۱۱۹ ص ۱۲۰ ص ۱۲۱ ص ۱۲۲ ص ۱۲۳ ص ۱۲۴ ص ۱۲۵ ص ۱۲۶ ص ۱۲۷ ص ۱۲۸ ص ۱۲۹ ص ۱۳۰ ص ۱۳۱ ص ۱۳۲ ص ۱۳۳ ص ۱۳۴ ص ۱۳۵ ص ۱۳۶ ص ۱۳۷ ص ۱۳۸ ص ۱۳۹ ص ۱۴۰ ص ۱۴۱ ص ۱۴۲ ص ۱۴۳ ص ۱۴۴ ص ۱۴۵ ص ۱۴۶ ص ۱۴۷ ص ۱۴۸ ص ۱۴۹ ص ۱۵۰ ص ۱۵۱ ص ۱۵۲ ص ۱۵۳ ص ۱۵۴ ص ۱۵۵ ص ۱۵۶ ص ۱۵۷ ص ۱۵۸ ص ۱۵۹ ص ۱۶۰ ص ۱۶۱ ص ۱۶۲ ص ۱۶۳ ص ۱۶۴ ص ۱۶۵ ص ۱۶۶ ص ۱۶۷ ص ۱۶۸ ص ۱۶۹ ص ۱۷۰ ص ۱۷۱ ص ۱۷۲ ص ۱۷۳ ص ۱۷۴ ص ۱۷۵ ص ۱۷۶ ص ۱۷۷ ص ۱۷۸ ص ۱۷۹ ص ۱۸۰ ص ۱۸۱ ص ۱۸۲ ص ۱۸۳ ص ۱۸۴ ص ۱۸۵ ص ۱۸۶ ص ۱۸۷ ص ۱۸۸ ص ۱۸۹ ص ۱۹۰ ص ۱۹۱ ص ۱۹۲ ص ۱۹۳ ص ۱۹۴ ص ۱۹۵ ص ۱۹۶ ص ۱۹۷ ص ۱۹۸ ص ۱۹۹ ص ۲۰۰ ص ۲۰۱ ص ۲۰۲ ص ۲۰۳ ص ۲۰۴ ص ۲۰۵ ص ۲۰۶ ص ۲۰۷ ص ۲۰۸ ص ۲۰۹ ص ۲۱۰ ص ۲۱۱ ص ۲۱۲ ص ۲۱۳ ص ۲۱۴ ص ۲۱۵ ص ۲۱۶ ص ۲۱۷ ص ۲۱۸ ص ۲۱۹ ص ۲۲۰ ص ۲۲۱ ص ۲۲۲ ص ۲۲۳ ص ۲۲۴ ص ۲۲۵ ص ۲۲۶ ص ۲۲۷ ص ۲۲۸ ص ۲۲۹ ص ۲۳۰ ص ۲۳۱ ص ۲۳۲ ص ۲۳۳ ص ۲۳۴ ص ۲۳۵ ص ۲۳۶ ص ۲۳۷ ص ۲۳۸ ص ۲۳۹ ص ۲۴۰ ص ۲۴۱ ص ۲۴۲ ص ۲۴۳ ص ۲۴۴ ص ۲۴۵ ص ۲۴۶ ص ۲۴۷ ص ۲۴۸ ص ۲۴۹ ص ۲۵۰ ص ۲۵۱ ص ۲۵۲ ص ۲۵۳ ص ۲۵۴ ص ۲۵۵ ص ۲۵۶ ص ۲۵۷ ص ۲۵۸ ص ۲۵۹ ص ۲۶۰ ص ۲۶۱ ص ۲۶۲ ص ۲۶۳ ص ۲۶۴ ص ۲۶۵ ص ۲۶۶ ص ۲۶۷ ص ۲۶۸ ص ۲۶۹ ص ۲۷۰ ص ۲۷۱ ص ۲۷۲ ص ۲۷۳ ص ۲۷۴ ص ۲۷۵ ص ۲۷۶ ص ۲۷۷ ص ۲۷۸ ص ۲۷۹ ص ۲۸۰ ص ۲۸۱ ص ۲۸۲ ص ۲۸۳ ص ۲۸۴ ص ۲۸۵ ص ۲۸۶ ص ۲۸۷ ص ۲۸۸ ص ۲۸۹ ص ۲۹۰ ص ۲۹۱ ص ۲۹۲ ص ۲۹۳ ص ۲۹۴ ص ۲۹۵ ص ۲۹۶ ص ۲۹۷ ص ۲۹۸ ص ۲۹۹ ص ۳۰۰ ص ۳۰۱ ص ۳۰۲ ص ۳۰۳ ص ۳۰۴ ص ۳۰۵ ص ۳۰۶ ص ۳۰۷ ص ۳۰۸ ص ۳۰۹ ص ۳۱۰ ص ۳۱۱ ص ۳۱۲ ص ۳۱۳ ص ۳۱۴ ص ۳۱۵ ص ۳۱۶ ص ۳۱۷ ص ۳۱۸ ص ۳۱۹ ص ۳۲۰ ص ۳۲۱ ص ۳۲۲ ص ۳۲۳ ص ۳۲۴ ص ۳۲۵ ص ۳۲۶ ص ۳۲۷ ص ۳۲۸ ص ۳۲۹ ص ۳۳۰ ص ۳۳۱ ص ۳۳۲ ص ۳۳۳ ص ۳۳۴ ص ۳۳۵ ص ۳۳۶ ص ۳۳۷ ص ۳۳۸ ص ۳۳۹ ص ۳۴۰ ص ۳۴۱ ص ۳۴۲ ص ۳۴۳ ص ۳۴۴ ص ۳۴۵ ص ۳۴۶ ص ۳۴۷ ص ۳۴۸ ص ۳۴۹ ص ۳۵۰ ص ۳۵۱ ص ۳۵۲ ص ۳۵۳ ص ۳۵۴ ص ۳۵۵ ص ۳۵۶ ص ۳۵۷ ص ۳۵۸ ص ۳۵۹ ص ۳۶۰ ص ۳۶۱ ص ۳۶۲ ص ۳۶۳ ص ۳۶۴ ص ۳۶۵ ص ۳۶۶ ص ۳۶۷ ص ۳۶۸ ص ۳۶۹ ص ۳۷۰ ص ۳۷۱ ص ۳۷۲ ص ۳۷۳ ص ۳۷۴ ص ۳۷۵ ص ۳۷۶ ص ۳۷۷ ص ۳۷۸ ص ۳۷۹ ص ۳۸۰ ص ۳۸۱ ص ۳۸۲ ص ۳۸۳ ص ۳۸۴ ص ۳۸۵ ص ۳۸۶ ص ۳۸۷ ص ۳۸۸ ص ۳۸۹ ص ۳۹۰ ص ۳۹۱ ص ۳۹۲ ص ۳۹۳ ص ۳۹۴ ص ۳۹۵ ص ۳۹۶ ص ۳۹۷ ص ۳۹۸ ص ۳۹۹ ص ۴۰۰ ص ۴۰۱ ص ۴۰۲ ص ۴۰۳ ص ۴۰۴ ص ۴۰۵ ص ۴۰۶ ص ۴۰۷ ص ۴۰۸ ص ۴۰۹ ص ۴۱۰ ص ۴۱۱ ص ۴۱۲ ص ۴۱۳ ص ۴۱۴ ص ۴۱۵ ص ۴۱۶ ص ۴۱۷ ص ۴۱۸ ص ۴۱۹ ص ۴۲۰ ص ۴۲۱ ص ۴۲۲ ص ۴۲۳ ص ۴۲۴ ص ۴۲۵ ص ۴۲۶ ص ۴۲۷ ص ۴۲۸ ص ۴۲۹ ص ۴۳۰ ص ۴۳۱ ص ۴۳۲ ص ۴۳۳ ص ۴۳۴ ص ۴۳۵ ص ۴۳۶ ص ۴۳۷ ص ۴۳۸ ص ۴۳۹ ص ۴۴۰ ص ۴۴۱ ص ۴۴۲ ص ۴۴۳ ص ۴۴۴ ص ۴۴۵ ص ۴۴۶ ص ۴۴۷ ص ۴۴۸ ص ۴۴۹ ص ۴۵۰ ص ۴۵۱ ص ۴۵۲ ص ۴۵۳ ص ۴۵۴ ص ۴۵۵ ص ۴۵۶ ص ۴۵۷ ص ۴۵۸ ص ۴۵۹ ص ۴۶۰ ص ۴۶۱ ص ۴۶۲ ص ۴۶۳ ص ۴۶۴ ص ۴۶۵ ص ۴۶۶ ص ۴۶۷ ص ۴۶۸ ص ۴۶۹ ص ۴۷۰ ص ۴۷۱ ص ۴۷۲ ص ۴۷۳ ص ۴۷۴ ص ۴۷۵ ص ۴۷۶ ص ۴۷۷ ص ۴۷۸ ص ۴۷۹ ص ۴۸۰ ص ۴۸۱ ص ۴۸۲ ص ۴۸۳ ص ۴۸۴ ص ۴۸۵ ص ۴۸۶ ص ۴۸۷ ص ۴۸۸ ص ۴۸۹ ص ۴۹۰ ص ۴۹۱ ص ۴۹۲ ص ۴۹۳ ص ۴۹۴ ص ۴۹۵ ص ۴۹۶ ص ۴۹۷ ص ۴۹۸ ص ۴۹۹ ص ۵۰۰ ص ۵۰۱ ص ۵۰۲ ص ۵۰۳ ص ۵۰۴ ص ۵۰۵ ص ۵۰۶ ص ۵۰۷ ص ۵۰۸ ص ۵۰۹ ص ۵۱۰ ص ۵۱۱ ص ۵۱۲ ص ۵۱۳ ص ۵۱۴ ص ۵۱۵ ص ۵۱۶ ص ۵۱۷ ص ۵۱۸ ص ۵۱۹ ص ۵۲۰ ص ۵۲۱ ص ۵۲۲ ص ۵۲۳ ص ۵۲۴ ص ۵۲۵ ص ۵۲۶ ص ۵۲۷ ص ۵۲۸ ص ۵۲۹ ص ۵۳۰ ص ۵۳۱ ص ۵۳۲ ص ۵۳۳ ص ۵۳۴ ص ۵۳۵ ص ۵۳۶ ص ۵۳۷ ص ۵۳۸ ص ۵۳۹ ص ۵۴۰ ص ۵۴۱ ص ۵۴۲ ص ۵۴۳ ص ۵۴۴ ص ۵۴۵ ص ۵۴۶ ص ۵۴۷ ص ۵۴۸ ص ۵۴۹ ص ۵۵۰ ص ۵۵۱ ص ۵۵۲ ص ۵۵۳ ص ۵۵۴ ص ۵۵۵ ص ۵۵۶ ص ۵۵۷ ص ۵۵۸ ص ۵۵۹ ص ۵۶۰ ص ۵۶۱ ص ۵۶۲ ص ۵۶۳ ص ۵۶۴ ص ۵۶۵ ص ۵۶۶ ص ۵۶۷ ص ۵۶۸ ص ۵۶۹ ص ۵۷۰ ص ۵۷۱ ص ۵۷۲ ص ۵۷۳ ص ۵۷۴ ص ۵۷۵ ص ۵۷۶ ص ۵۷۷ ص ۵۷۸ ص ۵۷۹ ص ۵۸۰ ص ۵۸۱ ص ۵۸۲ ص ۵۸۳ ص ۵۸۴ ص ۵۸۵ ص ۵۸۶ ص ۵۸۷ ص ۵۸۸ ص ۵۸۹ ص ۵۹۰ ص ۵۹۱ ص ۵۹۲ ص ۵۹۳ ص ۵۹۴ ص ۵۹۵ ص ۵۹۶ ص ۵۹۷ ص ۵۹۸ ص ۵۹۹ ص ۶۰۰ ص ۶۰۱ ص ۶۰۲ ص ۶۰۳ ص ۶۰۴ ص ۶۰۵ ص ۶۰۶ ص ۶۰۷ ص ۶۰۸ ص ۶۰۹ ص ۶۱۰ ص ۶۱۱ ص ۶۱۲ ص ۶۱۳ ص ۶۱۴ ص ۶۱۵ ص ۶۱۶ ص ۶۱۷ ص ۶۱۸ ص ۶۱۹ ص ۶۲۰ ص ۶۲۱ ص ۶۲۲ ص ۶۲۳ ص ۶۲۴ ص ۶۲۵ ص ۶۲۶ ص ۶۲۷ ص ۶۲۸ ص ۶۲۹ ص ۶۳۰ ص ۶۳۱ ص ۶۳۲ ص ۶۳۳ ص ۶۳۴ ص ۶۳۵ ص ۶۳۶ ص ۶۳۷ ص ۶۳۸ ص ۶۳۹ ص ۶۴۰ ص ۶۴۱ ص ۶۴۲ ص ۶۴۳ ص ۶۴۴ ص ۶۴۵ ص ۶۴۶ ص ۶۴۷ ص ۶۴۸ ص ۶۴۹ ص ۶۵۰ ص ۶۵۱ ص ۶۵۲ ص ۶۵۳ ص ۶۵۴ ص ۶۵۵ ص ۶۵۶ ص ۶۵۷ ص ۶۵۸ ص ۶۵۹ ص ۶۶۰ ص ۶۶۱ ص ۶۶۲ ص ۶۶۳ ص ۶۶۴ ص ۶۶۵ ص ۶۶۶ ص ۶۶۷ ص ۶۶۸ ص ۶۶۹ ص ۶۷۰ ص ۶۷۱ ص ۶۷۲ ص ۶۷۳ ص ۶۷۴ ص ۶۷۵ ص ۶۷۶ ص ۶۷۷ ص ۶۷۸ ص ۶۷۹ ص ۶۸۰ ص ۶۸۱ ص ۶۸۲ ص ۶۸۳ ص ۶۸۴ ص ۶۸۵ ص ۶۸۶ ص ۶۸۷ ص ۶۸۸ ص ۶۸۹ ص ۶۹۰ ص ۶۹۱ ص ۶۹۲ ص ۶۹۳ ص ۶۹۴ ص ۶۹۵ ص ۶۹۶ ص ۶۹۷ ص ۶۹۸ ص ۶۹۹ ص ۷۰۰ ص ۷۰۱ ص ۷۰۲ ص ۷۰۳ ص ۷۰۴ ص ۷۰۵ ص ۷۰۶ ص ۷۰۷ ص ۷۰۸ ص ۷۰۹ ص ۷۱۰ ص ۷۱۱ ص ۷۱۲ ص ۷۱۳ ص ۷۱۴ ص ۷۱۵ ص ۷۱۶ ص ۷۱۷ ص ۷۱۸ ص ۷۱۹ ص ۷۲۰ ص ۷۲۱ ص ۷۲۲ ص ۷۲۳ ص ۷۲۴ ص ۷۲۵ ص ۷۲۶ ص ۷۲۷ ص ۷۲۸ ص ۷۲۹ ص ۷۳۰ ص ۷۳۱ ص ۷۳۲ ص ۷۳۳ ص ۷۳۴ ص ۷۳۵ ص ۷۳۶ ص ۷۳۷ ص ۷۳۸ ص ۷۳۹ ص ۷۴۰ ص ۷۴۱ ص ۷۴۲ ص ۷۴۳ ص ۷۴۴ ص ۷۴۵ ص ۷۴۶ ص ۷۴۷ ص ۷۴۸ ص ۷۴۹ ص ۷۵۰ ص ۷۵۱ ص ۷۵۲ ص ۷۵۳ ص ۷۵۴ ص ۷۵۵ ص ۷۵۶ ص ۷۵۷ ص ۷۵۸ ص ۷۵۹ ص ۷۶۰ ص ۷۶۱ ص ۷۶۲ ص ۷۶۳ ص ۷۶۴ ص ۷۶۵ ص ۷۶۶ ص ۷۶۷ ص ۷۶۸ ص ۷۶۹ ص ۷۷۰ ص ۷۷۱ ص ۷۷۲ ص ۷۷۳ ص ۷۷۴ ص ۷۷۵ ص ۷۷۶ ص ۷۷۷ ص ۷۷۸ ص ۷۷۹ ص ۷۸۰ ص ۷۸۱ ص ۷۸۲ ص ۷۸۳ ص ۷۸۴ ص ۷۸۵ ص ۷۸۶ ص ۷۸۷ ص ۷۸۸ ص ۷۸۹ ص ۷۹۰ ص ۷۹۱ ص ۷۹۲ ص ۷۹۳ ص ۷۹۴ ص ۷۹۵ ص ۷۹۶ ص ۷۹۷ ص ۷۹۸ ص ۷۹۹ ص ۸۰۰ ص ۸۰۱ ص ۸۰۲ ص ۸۰۳ ص ۸۰۴ ص ۸۰۵ ص ۸۰۶ ص ۸۰۷ ص ۸۰۸ ص ۸۰۹ ص ۸۱۰ ص ۸۱۱ ص ۸۱۲ ص ۸۱۳ ص ۸۱۴ ص ۸۱۵ ص ۸۱۶ ص ۸۱۷ ص ۸۱۸ ص ۸۱۹ ص ۸۲۰ ص ۸۲۱ ص ۸۲۲ ص ۸۲۳ ص ۸۲۴ ص ۸۲۵ ص ۸۲۶ ص ۸۲۷ ص ۸۲۸ ص ۸۲۹ ص ۸۳۰ ص ۸۳۱ ص ۸۳۲ ص ۸۳۳ ص ۸۳۴ ص ۸۳۵ ص ۸۳۶ ص ۸۳۷ ص ۸۳۸ ص ۸۳۹ ص ۸۴۰ ص ۸۴۱ ص ۸۴۲ ص ۸۴۳ ص ۸۴۴ ص ۸۴۵ ص ۸۴۶ ص ۸۴۷ ص ۸۴۸ ص ۸۴۹ ص ۸۵۰ ص ۸۵۱ ص ۸۵۲ ص ۸۵۳ ص ۸۵۴ ص ۸۵۵ ص ۸۵۶ ص ۸۵۷ ص ۸۵۸ ص ۸۵۹ ص ۸۶۰ ص ۸۶۱ ص ۸۶۲ ص ۸۶۳ ص ۸۶۴ ص ۸۶۵ ص ۸۶۶ ص ۸۶۷ ص ۸۶۸ ص ۸۶۹ ص ۸۷۰ ص ۸۷۱ ص ۸۷۲ ص ۸۷۳ ص ۸۷۴ ص ۸۷۵ ص ۸۷۶ ص ۸۷۷ ص ۸۷۸ ص ۸۷۹ ص ۸۸۰ ص ۸۸۱ ص ۸۸۲ ص ۸۸۳ ص ۸۸۴ ص ۸۸۵ ص ۸۸۶ ص ۸۸۷ ص ۸۸۸ ص ۸۸۹ ص ۸۹۰ ص ۸۹۱ ص ۸۹۲ ص ۸۹۳ ص ۸۹۴ ص ۸۹۵ ص ۸۹۶ ص ۸۹۷ ص ۸۹۸ ص ۸۹۹ ص ۹۰۰ ص ۹۰۱ ص ۹۰۲ ص ۹۰۳ ص ۹۰۴ ص ۹۰۵ ص ۹۰۶ ص ۹۰۷ ص ۹۰۸ ص ۹۰۹ ص ۹۱۰ ص ۹۱۱ ص ۹۱۲ ص ۹۱۳ ص ۹۱۴ ص ۹۱۵ ص ۹۱۶ ص ۹۱۷ ص ۹۱۸ ص ۹۱۹ ص ۹۲۰ ص ۹۲۱ ص ۹۲۲ ص ۹۲۳ ص ۹۲۴ ص ۹۲۵ ص ۹۲۶ ص ۹۲۷ ص ۹۲۸ ص ۹۲۹ ص ۹۳۰ ص ۹۳۱ ص ۹۳۲ ص ۹۳۳ ص ۹۳۴ ص ۹۳۵ ص ۹۳۶ ص ۹۳۷ ص ۹۳۸ ص ۹۳۹ ص ۹۴۰ ص ۹۴۱ ص ۹۴۲ ص ۹۴۳ ص ۹۴۴ ص ۹۴۵ ص ۹۴۶ ص ۹۴۷ ص ۹۴۸ ص ۹۴۹ ص ۹۵۰ ص ۹۵۱ ص ۹۵۲ ص ۹۵۳ ص ۹۵۴ ص ۹۵۵ ص ۹۵۶ ص ۹۵۷ ص ۹۵۸ ص ۹۵۹ ص ۹۶۰ ص ۹۶۱ ص ۹۶۲ ص ۹۶۳ ص ۹۶۴ ص ۹۶۵ ص ۹۶۶ ص ۹۶۷ ص ۹۶۸ ص ۹۶۹ ص ۹۷۰ ص ۹۷۱ ص ۹۷۲ ص ۹۷۳ ص ۹۷۴ ص ۹۷۵ ص ۹۷۶ ص ۹۷۷ ص ۹۷۸ ص ۹۷۹ ص ۹۸۰ ص ۹۸۱ ص ۹۸۲ ص ۹۸۳ ص ۹۸۴ ص ۹۸۵ ص ۹۸۶ ص ۹۸۷ ص ۹۸۸ ص ۹۸۹ ص ۹۹۰ ص ۹۹۱ ص ۹۹۲ ص ۹۹۳ ص ۹۹۴ ص ۹۹۵ ص ۹۹۶ ص ۹۹۷ ص ۹۹۸ ص ۹۹۹ ص ۱۰۰۰

نماز کو نفل بنالو۔ دوسری دلیل یہ حدیث ہے کہ لا تصلوا صلوٰۃ فی یوم مرتین (ابوداؤد ص ۸۶) اس لئے کہ اگر دوسری نماز کو فرض مانا جائے گا تو فرض کی نیت سے پہلی نماز پڑھ چکا ہے اس لئے تکرار لازم آئے گا، جس کی اس حدیث میں ممانعت ہے۔ امام اوزاعی کی دلیل ابوداؤد ص ۸۵ میں یزید بن عامر کی حدیث ہے کہ فقال اذا جئت الى الصلوٰۃ فوجدت الناس فصل معهم وان كنت قد صليت تكن لك نافلة وهذه مكتوبة، مگر یہ روایت شاذ اور ضعیف ہے۔ دوسری دلیل ابوداؤد ص ۸۵ پر یہ حدیث ہے اذا صلى احداكم في رحله ثم ادرك الامام ولم يصل فليصل معه فانها له نافلة۔ یہ حدیث بھی محتمل ہے کیونکہ فانها کی ضمیر امام کی نماز کی طرف راجع ہو سکتی ہے اس صورت میں پھر یہ ہماری دلیل ہو جائے گی۔ اب جب کہ احناف صلوٰۃ ثانیہ کو نافلہ مانتے ہیں تو جن نمازوں کے بعد نفل نماز ہو سکتی ہے ان میں شرکت کی اجازت دیتے ہیں اس لئے فجر اور عصر کے بعد نوافل نہیں پڑھ سکتے اس لئے ان میں شرکت نہ کی جائے گی اور چونکہ تین رکعت نوافل نہیں ہیں اس لئے مغرب میں بھی شرکت نہ کی جائے گی۔ جو لوگ صلوٰۃ ثانیہ کو فرض مانتے ہیں تو ان کے نزدیک بہر حال شرکت فرض ہوگی۔ ایک اعتراض احناف پر یہ وارد ہوتا ہے کہ ائمہ ممیتین کے ساتھ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں شریک ہونے کا حکم فرمایا ہے تو بظاہر یہ حکم تمام نمازوں کو عام ہے اس میں عصر، فجر، مغرب کے استثنائے کوئی گنجائش نہیں اس لئے احناف استثنائے کیوں کرتے ہیں۔ جواب یہ ہے کہ آپ کا یہ حکم ائمہ ممیتین کی طرف سے خوف و ہراس اور اضطراب کی صورت میں دیا گیا ہے اس لئے بحالت اضطراب مجبوراً سب نمازوں میں شرکت کر سکتا ہے۔ اگر ائمہ ممیتین کی طرف سے کسی قسم کی ایذا کا خوف نہ ہو تو فجر، عصر، مغرب میں شرکت نہ کرے۔ باب ما جاء في النوم عن الصلوٰۃ : یہ لیلۃ التعریس کا واقعہ ہے یہاں صرف نوم عن الصلوٰۃ سے متعلق جز کو بغرض اختصار ذکر کر دیا ہے۔ یہاں اشکال یہ ہوتا ہے کہ نوم کی ضد یقظہ ہے اور نسیان کی ضد ذکر ہے۔ اب شرط کے اندر تو نوم اور نسیان دونوں کا ذکر ہے مگر فلیصلہا جزاء کے اندر صرف نسیان کی ضد کو بیان کیا، نوم کی ضد کو بیان نہیں کیا۔ جواب یہ ہے کہ چونکہ ترتیب جزاء کے لئے ناسی اور مستیقظ من النوم دونوں کے لئے نماز کا یاد آجانا ضروری

ہے اس لئے صرف اذا ذکرہا کا ذکر کر دینا کافی ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ علفتها تبنًا و ماءً بارداً کی طرح ایک کو دوسرے کے تابع کر دیا گیا ہے۔ (۵/ربیع الثانی ۳۶۹ھ)

الدَّرْسُ السَّادِسُ وَالسِّتُونُ

اس باب سے متعلق ایک فقہی بحث یہ ہے کہ اگر تذکرہ واستیقاظ وقت مکروہ میں ہو تو نماز پڑھی جائے یا نہیں۔ ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ ایسی حالت میں وقت مکروہ کے اندر ہی نماز پڑھنا ضروری ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کہ طلوع اور زوال کے وقت نماز ہرگز نہ پڑھے البتہ عند الغروب عصر یومہ پڑھ سکتا ہے۔ ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ اذا ظرفیہ عموم افراد یعنی کلما کے معنی میں ہے اس لئے فوراً نماز پڑھ لی جائے۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ جواباً فرماتے ہیں کہ سُحَاة بصرہ کے نزدیک اذا صرف شرطیت کے لئے آتا ہے، لہذا مطلب یہ ہوگا فلیصلہا ان ذکرہا بہر حال یہ اصول فقہ کا اختلافی مسئلہ ہے کہ اذا میں عموم ظرفیت ہوتا ہے یا نہیں۔ اس کو کتاب الطلاق میں بالتفصیل ذکر کیا جاتا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر عموم ظرفیت کو تسلیم بھی کر لیا جائے تب بھی اوقات ثلاثہ مکروہہ کے اندر نماز پڑھنے کی نفلت میں جو احادیث وارد ہوئی ہیں اُن سے یقیناً اس کا تعارض ہوگا اور حلت و حرمت میں بوقت تعارض حرمت ہی کو ترجیح دی جاتی ہے۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ مورد نص ہمارا مؤید ہے کیونکہ ابوداؤد پر غزوہ خیبر کی لیلۃ التغریس کا واقعہ متعدد طرق سے منقول ہے کسی روایت میں حتیٰ اذا ارتفعت الشمس کسی میں حتیٰ اذا تعالت الشمس وغیرہ کے الفاظ صاف بتلا رہے ہیں کہ راوی کے پیش نظر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد وقت مکروہ سے احتراز کرنا تھا۔ اب اس میں یہ تاویل کرنا کہ شیطانی اثرات کی وجہ سے آپ نے اس جگہ نماز نہیں پڑھی۔ اولاً تو یہ تاویل جعلت لی الارض مسجداً و طہوراً کے خلاف ہے۔ شیطانی اثرات کی زمین کا استثنائی چیزوں میں کہیں بھی ذکر نہیں۔ ثانیاً یہ کہ نماز سے تو شیطانی اثرات دور ہوتے ہیں اس لئے ایسی جگہ تو بدرجہ اولیٰ نماز پڑھنا چاہئے۔ بہر حال یہ تاویلیں بالکل غلط ہیں۔ صحیح بات یہی ہے کہ وقت مکروہ سے

احتراز کرنا ہی آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد تھا۔ باب ماجاء فی الرجل ینسی الصلوۃ: اس سے قبل نسیانِ صلوۃ کا ذکر تبعاً تھا۔ اس باب میں اصلۃً ذکر کر رہے ہیں اس لئے اس کو تکرار نہیں کہا جائے گا۔ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی رائے یہی ہے کہ اذا میں عمومِ ظرفیت یعنی ممتی کے معنی ملحوظ ہیں، لیکن حضرت ابو بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی رائے احناف ہی کے مذہب کی موافقت میں ہے۔ اسی وجہ سے انھوں نے عند الغروب نماز نہیں پڑھی۔ یہی عمل لیلۃ التقریس میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا تھا کہ آپ نے وقتِ مکروہ میں نماز پڑھنے سے احتراز فرمایا۔

باب ماجاء فی الرجل تفوتہ الصلوات بایتھن یبدأ: غزوۃ خندق کے موقع پر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی جو نمازیں قضا ہوئی تھیں ان کی تعداد میں روایات مختلف ہیں۔ ترمذی کی پہلی روایت جو ابو عبیدہ سے مروی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تین نمازیں ظہر، عصر، مغرب قضا ہوئیں اور عشاء کی نماز میں وقتِ معاد سے قدرے تاخیر ہوئی۔ دوسری روایت جو جابر بن عبد اللہ سے مروی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صرف عصر کی نماز قضا ہوئی۔ بعض روایات سے دو نمازوں کی قضا معلوم ہوتی ہے۔ اس کے جواب میں بظاہر امام ترمذی ترجیح کا راستہ اختیار کر رہے ہیں کہ ابو عبیدہ کا سماع اپنے والد عبد اللہ بن مسعود سے ثابت نہیں اس لئے روایت مرسل ہوئی اور مرسل روایت کو امام شافعی صاحب قبول نہیں فرماتے۔ ائمہ ثلاثہ اور جمہور ثقہ کے مرسل کو قبول کرتے ہیں، مگر چونکہ دیگر روایات بھی اس کی مؤید ہیں اس لئے امام شافعی صاحب کو بھی یقیناً یہ روایت قبول کرنی پڑے گی بہر حال ترجیح کا پہلا اختیار کرنا مشکل ہے۔ اس لئے تطبیق کی صورت میں پہلا جواب تو یہ ہے کہ عددِ قلیل، عددِ کثیر کی نفی کو مستلزم نہیں اس لئے دوسری روایت کو پہلی روایت کے معارض تصور کر لینا غلط ہوگا۔ دوسرا تحقیقی جواب یہ ہے کہ غزوۃ خندق میں کم و بیش سچیس یا چھتیس روز تک کفار سے مقابلہ رہا، ان ایام میں متعدد مرتبہ نمازوں کی قضا کی نوبت آئی کبھی تین نمازیں کبھی دو اور کبھی ایک، اس لئے واقعات مختلفہ پر محمول کرنے کی صورت میں کوئی تعارض نہیں۔ دوسری بحث ترتیب بین الفوائت کی ہے۔ امام شافعی صاحب ترتیب بین الفوائت کو مستحب اور ائمہ ثلاثہ

واجب کہتے ہیں چونکہ روایات سے آپ کا فعل ترتیب بلا کسی اختلاف کے ثابت ہے۔ اس لئے امام شافعی صاحب فرماتے ہیں کہ بحر فعل کے اور کوئی دلیل وجوب ترتیب کی موجود نہیں اس لئے ترتیب صرف مستحب ہوگی لان الوجوب لا يفهم من الفعل او غيره الا من الامر۔ امام ابوحنیفہ علیہ رحمۃ کی طرف سے صاحب منار نے یہ جواب دیا کہ ہم فعل سے ترتیب کے وجوب کو ثابت نہیں کرتے بلکہ آپ کے ارشاد عالی صلوٰۃ کا مدار ایتھونی اصلی سے ثابت کرتے ہیں، لیکن اس پر اشکال یہ کیا گیا کہ آپ کا یہ ارشاد مالک بن حویرث اور ساقیوں کے رخصت کرنے کے وقت کا ہے۔ اگر غزوہ خندق کے موقع پر نمازوں کی ادائے گی کے وقت آپ یہ ارشاد فرماتے تو بلاشبہ اس سے وجوب ترتیب ثابت ہو جاتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عموم الفاظ کا اعتبار کیا جاتا ہے نہ کہ خصوص مورد کا جس طرح آیات قرآنیہ سے احکام کے استنباط کے وقت شان نزول کی خصوصیت کا نہیں بلکہ عموم الفاظ کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ دوسرا جواب تنویر المنار میں علامہ بحر العلوم نے یہ دیا کہ یہ کہنا کہ آپ کے کسی فعل سے وجوب ثابت نہیں ہوتا بالکل غلط ہے بلکہ کسی نص مجمل کی تفسیر میں آپ کا فعل وجوب میں آئے تو وہ قول کا درجہ رکھتا ہے۔ اسی طرح یہاں نصوص قرآنیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ جب تک ماوجب کو ادا نہ کیا جائے فراغت نہ ہوگی اس لئے جو نمازیں قضاء ہو گئیں ان سے فراغت عن الذمہ کے لئے آپ کا فعل مفسر ہوگا جو قول کا حکم رکھتا ہے۔ اس لئے آپ کے اس فعل سے ترتیب بین الفوت کا وجوب ثابت ہو جائے گا۔ نیز موطا امام محمد میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا فتویٰ ذکر کیا گیا ہے کہ انہ کان يقول من نسي صلوة من صلاته فلم يذكرها الا وهو مع الامام فاذا سلم الامام فليصل صلاته التي نسي ثم ليصل بعدها الصلوة الاخرى۔ یہ فتویٰ چونکہ غیر مدرك بالقیاس کے حکم میں ہے اس لئے حکماً مرفوع ہے۔ دارقطنی میں اس کو مرفوعاً ذکر کیا گیا ہے لیکن اس کی سند متکلم فیہ ہے۔ (۸ ربيع الثاني ۱۳۶۹ھ)

الدَّرْسُ السَّابِعُ وَالسِّتُونَ

جہاں تک سقوط ترتیب کا مسئلہ ہے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک ضیق وقت، نسیان، کثرت

فوائت کی وجہ سے ترتیب ساقط ہو جاتی ہے۔ کثرتِ فوائت کی کم سے کم تعداد چھ نمازیں ہیں، اس طرح پر کہ چھٹی نماز کا وقت نکل جائے۔ امام مالک صاحب کے نزدیک ضیقِ وقت اور نسیان اور امام احمد کے نزدیک صرف ضیقِ وقت سے ترتیب ساقط ہوگی۔ ماکداتِ اصلی العصر۔ کاد کے سلسلہ میں دو مذہب ہیں۔ ایک یہ کہ کاد مثل دیگر افعال کے حرفِ نفی داخل ہونے کے بعد منفی ہو جاتا ہے اس صورت میں حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اس فرمان کا مطلب یہ ہوا کہ میں غروبِ شمس تک عصر کی نماز نہ پڑھ سکا۔ اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا واللہ ان صلیتہا یعنی خدا کی قسم میں بھی نہ پڑھ سکا۔ اس کے بعد حضرت عمر فرماتے ہیں کہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے وضو کیا ہم نے بھی وضو کیا۔ پھر غروبِ شمس کے بعد پہلے عصر کی نماز پڑھی اس کے بعد مغرب کی نماز ادا کی۔ دوسرا مذہب کاد کے متعلق یہ ہے کہ کاد پر حرفِ نفی اگر داخل ہو جائے تو وہ خواہ ماضی ہو یا مضارع مثبت ہی کے معنی میں ہوتا ہے۔ ماضی کی مثال جیسے وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ، جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ ذبح کرنے کے قریب نہیں تھے مگر فَذَّبَحُوْهَا انھوں نے ذبح کر دیا، تو اس میں اثبات کے معنی پیدا ہو گئے۔ مضارع کی مثال میں ذوالرمہ کا شعر پیش کیا جاتا ہے۔ اِذَا غِيرَ الْهَجْرَ الْمَحْتَبِیْ لَمْ يَكْدِیْ سِیسِ الْهَوٰی مِنْ حُبِّ مِیَّةٍ یَّدْرَحُ، جس کا مطلب مذہبِ ثانی کے مطابق یہ ہوگا کہ جب فراقِ محبوب عاشقوں کی محبت میں تغیر کر دے تو قریب ہے مِیَّة (شاعر کی محبوبہ کا نام) کی محبت بھی میرے دل سے زائل ہو جائے۔ پھر جب ذوالرمہ کو ذبح کیا تو وہاں ابْنِ شَبْرَمَہ شاعر نے اعتراض کیا کہ سچی محبت کا تقاضا تو یہ تھا کہ تم یہ کہتے کہ جب جدائی اور فراق عاشقوں کی محبت کو متغیر اور زائل کر دیتی ہے تو میری محبت بدستور باقی رہتی ہے اس کو زوال نہیں ہو سکتا چنانچہ ابْنِ شَبْرَمَہ کے اس اعتراض کو ذوالرمہ نے تسلیم کر کے بجائے لَمْ یَكْدِیْ کے شعر میں لَمْ یَجِدْ کر دیا۔ ظاہر ہے کہ یہ اعتراض اور پھر ذوالرمہ کا اس اعتراض کو مان لینا دونوں باتیں اس بات کی بین دلیل ہیں کہ کاد پر جب حرفِ نفی داخل ہوتا ہے تو وہ اثبات کے معنی دیتا ہے لہذا اس صورت میں ماکداتِ اصلی العصر کا مطلب یہ ہوگا کہ غروبِ شمس سے پہلے میں نے نماز

لے کاد کے بارے میں تیسرا مذہب یہ ہے کہ حرفِ نفی ماضی میں اثبات کے لئے ہوتا ہے اور مستقبل میں تمام افعال کی طرح نفی کے لئے۔

پڑھ لی، مگر اس صورت میں یہ اشکال ہوتا ہے کہ فنزلنا الی بطحان اور فتوضاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وتوضاًنا سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ صلوٰۃ عصر پڑھی حالانکہ کلام سابق ماکدت اصلی العصر حتی تغرب الشمس سے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ حضرت عمر غروب شمس سے پہلے ہی نماز پڑھ چکے تھے۔ اس صورت میں کلام سابق اور کلام لاحق میں تعارض ہو جائے گا۔ اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ فنزلنا اور فتوضاًنا میں حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ شامل نہیں ہیں۔ عقبہ ایک شاعر ہے اس نے ابن شبرمہ اور ذوالرمہ کا مکالمہ جب اپنے باپ کے سامنے ذکر کیا تو اس نے ابن شبرمہ کے اعتراض اور ذوالرمہ کا اس کو تسلیم کر لینا دونوں کو غلط قرار دیا اور قرآن پاک کی آیت اِذَا الْاٰخِرُ حَیْذَہُ لَمْ یَکْذِبْ رَاہَا سے اس پر استدلال کیا کہ حرف نفی داخل ہونے کے بعد کاد مثبت کے معنی نہیں دیتا کیونکہ لَمْ یَکْذِبْ رَاہَا کے معنی بالاتفاق لَمْ یَکْذِبْ رَاہَا کے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ مذہب اول ہی حق ہے اس صورت میں وَمَا کَادُوْا یَفْعَلُوْنَ کا جواب یہ ہوگا کہ وَمَا کَادُوْا یَفْعَلُوْنَ اور قَدْ بَحُوْہَا دونوں کے زمانے چونکہ مختلف ہیں اس بنا پر کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا۔ اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ مذہب اول ہی رائج ہے۔ اس لئے حضرت عمر کے فرمان ماکدت اصلی العصر کا مطلب یہی ہوگا کہ میں غروب شمس تک عصر کی نماز نہ پڑھ سکا، بعد غروب شمس ہم سب نے پہلے عصر کی پھر مغرب کی نماز ادا کی۔ باب ماجاء فی الصلوٰۃ الوسطیٰ انہا العصر: قرآن پاک کی آیت حَافِظُوْا عَلَی الصَّلٰوَاتِ وَالصَّلٰوۃِ الْوُسْطٰی میں صلوٰۃ وسطیٰ کون سی نماز کو کہا گیا ہے اس میں بہتے اقوال ہیں۔ امام شافعی صاحب فرماتے ہیں کہ وہ صلوٰۃ فجر ہے کیونکہ اس سے قبل دو نمازیں رات کی ہیں اور دو نمازیں دن کی ہیں، یہ درمیان میں ہے اس لئے یہ صلوٰۃ وسطیٰ ہے نیز یہ کہ حضرت عبداللہ بن عباس اور عبداللہ بن عمر سے بھی یہی مروی ہے۔ امام مالک صاحب صلوٰۃ وسطیٰ، صلوٰۃ ظہر کو کہتے ہیں ان کی دلیل حضرت زید بن ثابت کی حدیث جو ابو داؤد پر ہے کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الظہر بالہاجرة ولم یکن یصلی صلوٰۃ اشد علی اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منها فنزلت حَافِظُوْا عَلَی الصَّلٰوَاتِ

وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ۔ ایک قول یہ ہے کہ عشاء کی نماز صلوٰۃ وسطیٰ ہے کیونکہ یہ دو رکعت والی اور تین رکعت والی نمازوں کے درمیان چار رکعت والی نماز ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ یہ مغرب کی نماز ہے کیونکہ اس سے قبل دو نمازیں ظہر و عصر سہری ہیں اور اس کے بعد عشاء اور فجر دو نمازیں جہری ہیں اور بھی بہت سے اقوال ہیں مگر امام ابو حنیفہ و امام احمد اور اکثر علمائے صحابہ اور جمہور تابعین کا مذہب یہ ہے کہ صلوٰۃ وسطیٰ صلوٰۃ عصر ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ بخاری ص ۵۵ اور مسلم ص ۲۲۶ کی صحیح اور مرفوع روایت سے استدلال کرتے ہیں کہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال یوم الخندق حبسوناً عن صلوٰۃ الوسطیٰ حتی غابت الشمس ملائکہ قبورہم و بیوتہم و اجوافہم ناراً۔ اس حدیث میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صلوٰۃ وسطیٰ صلوٰۃ عصری کو فرمایا ہے۔ دوسری حدیث مسلم شریف ص ۲۲۶ میں ہے عن ابی یونس مولی عائشۃ انہ قال امرتنی عائشۃ ان اکتب لہا مصحفاً و قالت اذا بلغت هذه الآية فاذا فی حافظوا علی الصلوات و الصلوٰۃ الوسطیٰ قال فلما بلغتہا اذنتہا فاملت علی حافظوا علی الصلوات و الصلوٰۃ الوسطیٰ و صلوٰۃ العصر و قَوْمُوا لِلّٰہِ قَانِتِینَ قالت عائشۃ سمعتہا من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم چونکہ مسلم شریف ص ۲۲۶ پر حضرت برابر بن عازب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ و الصلوٰۃ الوسطیٰ کے بعد و صلوٰۃ العصر کے الفاظ بھی قرآن پاک میں نازل ہوئے تھے جو بعد میں منسوخ ہو گئے۔ اب حضرت عائشہ کو ممکن ہے نسخ کی اطلاع نہ ہوئی ہو یا مقصد یہ ہو کہ و صلوٰۃ العصر صرف منسوخ التلاوة ہے منسوخ الحکم نہیں اس لئے بطور یادداشت لکھوا رہی ہوں۔ چوتھی حدیث عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی ہے جس کی امام ترمذی نے تصحیح بھی کی ہے۔ پانچویں حدیث حضرت سمرہ بن جندب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی ہے یہ سب احناف کے دلائل ہیں جن سے واضح طور پر ثابت ہو رہا ہے کہ صلوٰۃ وسطیٰ صلوٰۃ عصر ہے۔ ایک بات قابل توجہ یہ ہے کہ امام ترمذی نے حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت کی تو تصحیح کر دی مگر حضرت سمرہ بن جندب کی روایت کی تصحیح نہیں کی۔ اس کی وجہ یہ ہے جیسا کہ آگے امام ترمذی فرما رہے ہیں و سماع الحسن من سمرۃ صحیح کہ حضرت حسن بصری کے سماع میں سمرہ بن جندب سے اختلاف ہے بعض لوگ کہتے ہیں

سماع حسن من سمره مطلقاً ثابت نہیں۔ بعض کہتے ہیں صرف ایک حدیث عقیقہ میں سماع ثابت ہے بعض کہتے ہیں متعدد احادیث میں سماع ہے۔ امام ترمذی، امام بخاری ثبوت سماع کے قائل ہیں اس اختلاف فی السماع کی بنا پر امام ترمذی نے تصحیح سے گریز کیا۔ حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خلافت کے آٹھویں سال میں پیدا ہوئے تھے۔ ان کی والدہ حضرت ام سلمہ کی باندی تھیں جب ان کی والدہ کسی کام میں مشغول ہوتیں اور یہ روتے تو حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا ان کو اپنا دودھ پلا دیتی تھیں، اسی دودھ کی برکت سے ان کو علم و روحانیت کے عظیم مراتب حاصل ہوئے۔ اہل تصوف کے نزدیک یہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے خلیفہ ہیں حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے سماع ثابت ہے مگر نواصب کے غلبہ کی وجہ سے بسا اوقات مرسل روایت کرتے تھے۔ (۹/ربیع الثانی ۳۶۹ھ)

الدَّرْسُ الثَّامِنُ وَالسِّتُونَ

باب ماجاء فی کراہیۃ الصَّلٰوۃ بعد العصر وبعد الفجر : اوقات مکروہہ پانچ ہیں جن میں سے تین ایسے ہیں کہ ان میں عند الاحناف کوئی نماز جائز نہیں یہ تین وقت عند الطلوع عند الغروب اور زوال کے ہیں باقی بعد الفجر اور بعد العصر نوافل مکروہہ ہیں قضائے فوائت جائز ہے۔ سجدہ تلاوت اور صلوٰۃ جنازہ کا وجوب اگر ان اوقات سے قبل ہو چکا ہو تو ان اوقات میں ان کا پڑھنا بھی ناجائز ہے اور اگر انہی اوقات میں ان کا وجوب ہوا ہو تو جائز ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اوقات ثلاثہ کے اندر فرائض جائز ہیں اور نوافل ناجائز ہیں۔ امام شافعی صاحب نوافل ذوات الاسباب کی بھی اجازت دیتے ہیں۔ ذوات الاسباب وہ ہیں جن کا سبب بندہ کے اختیار کے علاوہ شریعت کی طرف سے بھی کوئی مقرر کیا گیا ہو جیسے تحیۃ الوضو کا سبب وضو ہے تحیۃ المسبح کا سبب دخول فی المسجد ہے۔ اسی طرح صلوٰۃ کسوف و خسوف اور صلوٰۃ شکر وغیرہ کہ ان کے اسباب پہلے منعقد ہو چکے ہوں اور حرم مکہ میں ہر قسم کے نوافل خواہ ذوات الاسباب ہوں یا غیر ذوات الاسباب عند الشوافع سب جائز ہیں۔ احناف کے نزدیک فجر اور عصر کے بعد مطلقاً نوافل مکروہہ ہیں

خواہ ذوات الاسباب ہوں یا غیر ذوات الاسباب ہوں، حرم ہو یا غیر حرم حتیٰ کہ رکعتی الطواف سب مکروہ ہیں، امام ترمذی نے اسی کو اکثر فقہائے صحابہ اور تابعین کا مذہب بتایا ہے، لیکن اصحابِ ظواہر ان اوقاتِ خمسہ مکروہہ میں مطلقاً ہر نماز کو جائز کہتے ہیں۔ ان کی دلیل یہ حدیث ہے عن جابر بن مطعم ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال یا بنی عبد مناف لاتمنعوا الحدّ طاف بهذا البيت وصلى اية ساعة شاء من ليل او نهار (ترمذی ص ۶۱) لیکن احناف اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ اس حدیث میں اوقاتِ ثلاثہ مکروہہ بوجہ ممانعت کے پہلے ہی سے مستثنیٰ ہیں۔ یہ حدیث اگر اباحت کے اندر ظاہر ہے تو ممانعت کی احادیث نص ہیں اور نص کو ظاہر پر بوقتِ تعارض ترجیح دی جاتی ہے۔ اس لئے ان اوقات میں نماز ناجائز اور مکروہ ہوگی۔ دوسرے یہ کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اس ارشادِ عالی سے منشاء یہ ہے کہ بیت اللہ یعنی مسجد حرام کو ہر وقت بلا کسی روک ٹوک کے کھلا رکھو چنانچہ ہمیشہ آپ کے اس ارشاد کے مطابق مسجد حرام کو چوبیس گھنٹہ کھلا ہوا رکھتے ہیں۔ تیسرے یہ کہ حلت و حرمت میں تعارض کے وقت حرمت کو ترجیح دی جاتی ہے۔ امام مالک صاحب بھی اس حدیث کی وجہ سے رکعتی الطواف کی اجازت دیتے ہیں مگر احناف فرماتے ہیں کہ بخاری شریف ص ۲۲ پر ہے باب من صلی رکعتی الطواف خارجاً من المسجد وصلى عمر خارجاً من الحرم اس تعلیق کو بیہقی نے موصولاً ذکر کیا ہے ظاہر ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا حرم سے باہر نکل کر رکعتی الطواف پڑھنا اسی بنا پر تھا کہ طوافِ فجر کے بعد کیا تھا تو نوافل کی کراہت کی وجہ سے اس وقت رکعتی الطواف نہیں پڑھیں بلکہ حرم سے نکل کر بوقتِ اشراق پڑھیں نیز بخاری کے اسی صفحہ پر حضرت ام سلمہ کی حدیث ہے کہ فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اقيمت الصلاة للصبح فطوفي على بعيرك والناس يصلون ففعلت ذلك ولم تصل حتى خرجت اس سے دو باتیں معلوم ہوئیں ایک یہ کہ رکعتی الطواف کراہت سے احتراز کی بنا پر حرم سے باہر پڑھیں۔ دوسرے یہ کہ ان رکعتوں کا حرم ہی میں پڑھنا ضروری نہیں۔ لاینبغی لاحد ان يقول انا خير من يونس بن متى اس حدیث میں لفظ انا سے مراد اگر احد ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ کسی شخص کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ

اپنے آپ کو یونس بن متى سے بہتر کہے۔ آپ کے اس فرمان کی بظاہر وجہ یہ ہے کہ قرآن پاک کے اندر حضرت یونس علیہ السلام کے متعلق ایک جگہ ارشاد ہے فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الْحُوتِ۔ دوسری جگہ ہے وَذَا النُّونِ إِذْ ذُهِبَ مُغَاصِبًا فَنَظَرَ أَنْ لَنْ يَنْقُدَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ الْآيَةَ۔ تیسری جگہ ارشاد ہوا إِذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ، ان الفاظ کو دیکھ کر ممکن ہے کوئی کج فہم یہ سمجھنے لگے کہ مجھ سے تو ان حرکات کا صدور نہیں ہوا اس لئے میں حضرت یونس سے بہتر ہوں، تو اس کا یہ سمجھنا اور یہ کہنا بالکل غلط اور کذب محض ہو گا کیونکہ یہ آیات مؤول ہیں اور ان میں جو حکم لکھا گیا ہے وہ ہیئت انتزاعیہ کی بنا پر ہے جیسا کہ علم بلاغت میں ذکر کیا گیا ہے کہ کبھی غیر منکر کو محض علامات انکار کی وجہ سے منکر کہہ دیا جاتا ہے جیسے جاء شقيق عارضاً محله۔ ان بنی عمک فیہم رماح۔ اسی طرح یہاں بھی حضرت یونس علیہ السلام کی ہیئت سے غضب، اباق اور لَنْ تَقْدَرُ کا انتزاع کر کے انہی کے مطابق الفاظ کو بطور تنبیہ ذکر کر دیا گیا۔ اہل تصوف ان الفاظ کو محبت پر محمول فرماتے ہیں اور اگر حسنات الابرار سیئات المقربین کی نظر سے دیکھا جائے تو پھر کوئی اشکال کی بات نہیں ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ انا سے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس مراد ہو، اس صورت میں مطلب یہ ہو گا کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم فرما رہے ہیں کہ ان الفاظ کی وجہ سے حضرت یونس علیہ السلام کو حقیر سمجھ کر مجھ کو ان پر فضیلت مت دو۔ اس سے تفضیل بین الانبیاء کی نفی یا نہی منصوص نہیں۔ قال شعبۃ لم یسمع قتادة من ابی العالیۃ الا ثلاثة اشياء حدیث عمران النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن الصلوۃ بعد العصر حتی تغرب الشمس وبعد الصبح حتی تطلع الشمس وحدیث ابن عباس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا ینبغی لاحد ان یقول انا خیر من یونس بن متى وحدیث علی القضاۃ ثلثۃ۔ امام ترمذی کی اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ قتادہ نے ابو العالیہ سے صرف تین حدیث سنی ہیں۔ لیکن ابوداؤد میں ہے قال شعبۃ انما سمع قتادة عن ابی العالیۃ اربعة احادیث حدیث یونس بن متى وحدیث ابن عمر فی الصلوۃ وحدیث القضاۃ ثلثۃ وحدیث ابن عباس حدیثی

رجال مرضیون منهم عمر وارضاهم عندی عمر البوداؤد نے چار حدیثوں میں قتادہ کا ابو العالیہ سے سماع بنایا نیز یہ کہ القضاة ثلثة کو حضرت علی کی طرف منسوب نہیں کیا۔ یہ حدیث البوداؤد ص ۵۳ پر ذکر کی گئی ہے القضاة ثلثة واحد فی الجنة واثنان فی النار فاما الذی فی الجنة فرجل عرف الحق فقضى به ورجل عرف الحق فجار فی الحكم فهو فی النار ورجل قضی للناس علی جهل فهو فی الناس۔ اس حدیث کی سند میں نہ تو حضرت علی کا ذکر ہے اور نہ قتادہ عن ابی العالیہ کا ذکر ہے۔ ہو سکتا ہے کہ امام ترمذی کے علم میں اس حدیث کی کوئی ایسی سند ہو جس میں ان دونوں باتوں کا ذکر ہو۔ علاوہ ازیں ایک حدیث عن قتادہ عن ابی العالیہ عن ابن عباس ترمذی ص ۱۸ پر ہے اس کو امام ترمذی نے حسن صحیح کہا ہے جس کا یہ مطلب ہے کہ امام ترمذی نے اس حدیث کو بھی قتادہ کے سماع من ابی العالیہ پر محمول کیا اور نہ تو چونکہ قتادہ مدلس ہیں اور بصیغہ عن روایت کرتے ہیں اور مدلس کا معنی اتصال پر محمول نہیں کیا جاتا بایں ہمہ امام ترمذی کا اس کو حسن صحیح کہنا اس بات کی دلیل ہے کہ اس حدیث کو قتادہ نے فی الواقع ابو العالیہ سے سنا ہے۔ دوسری حدیث مسلم شریف ص ۹۳ میں دو طرق سے مروی ہے جن میں ایک کے اندر ہے شعبہ عن قتادہ قال سمعت ابا العالیہ ہے اس سے معلوم ہوا کہ شعبہ کا سماع قتادہ کے سماع عن ابی العالیہ کو صرف تین یا چار حدیثوں میں منحصر کر دینا محض ظنی اور تقریبی ہے ورنہ توجہ حدیثوں میں سماع ثابت ہے۔ (۱۰/ربیع الثانی ۳۶۹ھ)

الدَّرْسُ التَّاسِعُ وَالسِّتُونَ

باب ماجاء فی الصلوة بعد العصر: اس سے پہلا باب حنفیہ کے مذہب کے موافق تھا یہ باب شافعیہ کے مذہب کے موافق ہے، مگر اس باب کی حدیث سے شوافع کے استدلال کا دار و مدار دو باتوں پر ہے ایک یہ کہ سرکعتین بعد العصر پر آپ کی مواظبت اور دوام ثابت ہو جائے۔ دوسرے یہ کہ یہ حکم آپ ہی کے ساتھ خاص نہ ہو بلکہ اس کا جواز پوری اُمت کے لئے ہو، ان دو باتوں کے ثبوت کے بعد شوافع کا مقصد پورا ہو سکتا ہے ورنہ نہیں۔ اب حضرات

شوافع اس مسئلہ میں حضرت عائشہ اور حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایات سے استدلال کر سکتے ہیں۔ چنانچہ بخاری شریف ص ۸۲ اور مسلم شریف ص ۲۷۷ میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث ہے کہ قالت رکعتان لم یکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یدعہما سراً ولا علانیۃ رکعتان قبل صلوۃ الصبح و رکعتان بعد العصر۔ صحیحین کی دوسری روایت ہے قالت (عائشہ) ما کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یاتین فی یوم بعد العصر الا صلی رکعتین۔ تیسری روایت حضرت عائشہ کی بخاری میں ہے ما ترک النبی صلی اللہ علیہ وسلم السجدتین بعد العصر عندی قط چوتھی روایت مسلم شریف میں ہے انہ سأل عائشہ عن السجدتین اللتین کان صلی اللہ علیہ وسلم یصلیہما بعد العصر فقالت کان یصلیہما قبل العصر ثم انہ شغل عنہما او نسیرہما فصلاہما بعد العصر ثم اثبتہما وکان اذا صلی صلوۃ اثبتہما قال یحییٰ بن ایوب قال اسمعیل یعنی داؤد علیہا پانچویں روایت بخاری میں ہے والذي ذہب بہ ما ترکہما حتیٰ لقی اللہ وما لقی اللہ حتیٰ ثقل عن الصلوۃ وکان یصلی کثیراً من صلوۃ قاعدۃ یعنی الركعتین بعد العصر وکان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلیہما ولا یصلیہما فی المسجد مخافة ان یثقل علی امتہ وکان یحب ما یخفف عنہم ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عائشہ کو رکعتین بعد العصر کا علم تھا اور یہ رکعتین وہ ہیں جو آپ قبل العصر پڑھا کرتے تھے۔ اتفاق سے ایک مرتبہ آپ بھول گئے یا مشغولیت ہو گئی اور قبل العصر نہ پڑھ سکے تو بعد العصر پڑھیں۔ چونکہ آپ کی طبیعت مبارکہ میں دوام تھا اس لئے آپ نے ان پر مداومت فرمائی، مگر آپ ان کو مسجد میں نہ پڑھتے تھے بلکہ گھر میں پڑھتے تھے تاکہ صحابہ آپ کو دیکھ کر نہ پڑھنے لگیں اور بعد میں ان کو ان کا پڑھنا گراں گذرے۔ آپ اپنی امت پر تخفیف چاہتے تھے۔ ساتھ ہی یہ معلوم ہوا کہ یہ آپ ہی کی ذات اقدس کے ساتھ خاص تھیں۔ امت پر آپ ان رکعتوں کو سنت قرار دینے کے حق میں نہ تھے۔ اب ان کے بالمقابل احناف کے دلائل ملاحظہ فرمائیں۔

(۱) بخاری شریف ص ۸۲ میں ہے عن معاویۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال انکم لتصلون لقد صحبا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فمارأیناہ یصلیہما ولقد نہی عنہما

یعنی الرکعتین بعد العصر (۲) سلم شریف ص ۲۷ پر ہے عن کرب مولیٰ ابن عباس ان عبد اللہ بن عباس وعبد الرحمن بن ازهر والمصور بن مخرمة ارسلوه الى عائشة زوجة النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقالوا اقرأ علیہا السّلام منا جميعاً وسلّوها عن الرکعتین بعد العصر وقل انا اخبرنا انک تصلینہا وقد بلغنا ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی عنہا قال ابن عباس وکنت اصرف مع عمر بن الخطاب الناس عنہما قال کرب فدخلت علیہا وبلغتها ما ارسلونی بہ فقالت سلّ ام سلمة فخرجت الیہم فاخبرتهم بقولہا فردونی الی ام سلمة بمثل ما ارسلونی بہ الی عائشة فقالت ام سلمة سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یمنہی عنہما ثم رايتہ یصلیہما اما حین صلاهما فانه صلی العصر ثم دخل وعندی نسوة من بنی حرام من الانصار فصلاهما فارسلت الیہ الجارية فقلت قومی بجنب فقولی له تقول ام سلمة یا رسول اللہ انی اسمعک تنہی عن ہاتین الرکعتین واراک تصلیہما فان اشار بیدہ فاستاخری عنہ قالت ففعلت الجارية فاستاخرت عنہ فلما انصرف قال یا ابنة ابی امیة سألت عن الرکعتین بعد العصر انہ اتانی اناس من بنی عبد القیس بالاسلام من قومہم فشغلونی عن الرکعتین اللتین بعد الظهر فہا ہاتان - حضرت امیر معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت سے مطلقاً ان رکعتین کی نہی ثابت ہو رہی ہے اور کرب کی روایت سے رکعتین کا پڑھنا ثابت ہے وہ بھی اس طرح کہ قبیلہ عبد القیس کے وفد کی وجہ سے مشغولیت کے سبب ظہر کے بعد کی دو رکعتیں چھوٹ گئی تھیں ان کو آپ نے بطور قضاء پڑھا، ساتھ ساتھ تنہی عن ہاتین الرکعتین سے ان کی نہی بھی ثابت ہو رہی ہے جس سے حضرت امیر معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت کی تائید ہو رہی ہے نیز اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عائشہ کو رکعتین بعد العصر کا علم نہیں تھا۔ اسی وجہ سے حضرت ام سلمہ کی طرف اس کو محول فرما دیا جب کہ پہلی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو سب کچھ علم تھا حتیٰ کہ حضرت عائشہ فرماتی ہیں وہم عمر انما نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یتحرى طوع الشمس وغروبہا

(مسلم شریف ص ۲۴۷) بہر حال اس سے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایات میں اضطراب ثابت ہو رہا ہے (۳) تیسری حدیث ممانعت کی مسلم شریف ص ۲۴۸ پر ہے سألت انس بن مالک عن التطوع بعد العصر فقال كان عمر يضرب الايدي على صلوة بعد العصر۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمر نہایت شدت کے ساتھ ممانعت فرماتے تھے (۴) چونکہ حدیث عبد اللہ بن عباس کی حدیث باب ہے جس میں ہے ثم لم يعد لهما امام ترمذی نے لم يعد لهما کی وجہ سے اس حدیث کو اصح کہا ہے۔ بہر حال ان تمام روایات سے چند باتیں معلوم ہوتی ہیں (۱) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے ان کی ممانعت (۲) دوام (۳) عدم دوام (۴) صحابہ کاشدت سے ان کو منع کرنا (۵) اتفاقی طور پر آپ نے بطور قضا پڑھیں اس کے بعد آپ نے کبھی نہیں پڑھیں (۶) ان کا پڑھنا آپ کی خصوصیت تھی (۷) رکعتین کے ثبوت کی روایات نہی عن الصلوة بعد العصر کی روایات کے معارض ہیں (۸) حضرت عائشہ کی روایات جن سے دوام ثابت ہوتا ہے ان میں اضطراب ہے۔ اب ظاہر ہے کہ یہ تمام باتیں آپس میں متعارض اور متضاد ہیں جن کی وجہ سے احناف ان رکعتین کی اباحت پر فتویٰ دینے کے حق میں نہیں ہیں۔ نیز یہ کہ نہی کی روایات سب قوی ہیں اور اثبات کی روایات سب فعلی ہیں، فعل پر قول کو ترجیح ہوتی ہے۔ دوسرے یہ کہ محرم و میح میں محرم کو ترجیح ہوا کرتی ہے۔ اس بنا پر رکعتین بعد العصر کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت پر محمول کیا جاسکتا ہے نہ کہ امت کے لئے جیسا کہ ابو داؤد ص ۸۲ میں ہے عن ذکوان مولی عائشہ انھا حدثتہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی بعد العصر وینہی عنہا ویواصل وینہی عن الوصال۔ اس روایت سے آپ کی خصوصیت اور امت کے لئے ممانعت صاف طور پر ثابت ہو رہی ہے۔ باب ماجاء فی الصلوة قبل المغرب: قبل المغرب دو رکعت نفل پڑھنے میں اختلاف ہے۔ حنفیہ اور مالکیہ خلاف اولیٰ کہتے ہیں اور یہی مذہب خلفائے اربعہ اور اکثر صحابہ کا ہے۔ امام شافعی صاحب کا مشہور مذہب بھی یہی ہے، مگر محققین شوافع اور امام احمد و اسحاق رکعتین قبل المغرب کے قائل ہیں۔ ان حضرات کا مستدل حسب ذیل روایات ہیں۔ مسلم شریف ص ۲۴۸ میں ہے کنا نصلی علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رکعتین

بعد غروب الشمس قبل صلاة المغرب فقلت له اكان رسول الله صلى الله عليه وسلم
صلاهما قال كان يرأنا نصليهما فلم يأمرنا ولم ينهنا۔ دوسری روایت میں ہے عن انس بن
مالك قال كنا بالمدينة فاذا اذن المؤذن لصلاة المغرب ابتدروا السواری فركعوا ركعتين
تیسری روایت میں ہے بین كل اذانین صلاة قالها ثلاثا قال فی الثالثة لمن شاء اور
بخاری شریف ص ۱۵۱ میں ہے صلا قبل صلاة المغرب قال فی الثالثة لمن شاء کراہیۃ
ان يتخذها الناس سنة۔ بخاری شریف کی دوسری روایت میں عقبہ بن عامر فرماتے ہیں انا
کنا نفعله علی عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم قلت فما يمنعك الان قال
الشغل ان روایات سے شوافع اور حنابلہ رکعتین قبل المغرب پر استدلال کرتے ہیں۔ پہلی اور دوسری
روایت کا مطلب تو واضح ہے ان سے نہ استحباب مفہوم ہوتا ہے اور نہ وجوب صرف اباحت مفہوم
ہوتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نہ ان کا حکم دیتے تھے اور نہ ان کے پڑھنے سے منع فرماتے تھے
البتہ مسلم شریف کی تیسری روایت بین كل اذانین صلاة قالها ثلاثا قال فی الثالثة
لمن شاء سے بلاشبہ تاکید مفہوم ہوتی ہے۔ اذانین سے مراد اذان و اقامت ہے یعنی ہر نماز کے وقت
اذان و اقامت کے درمیان نماز پڑھی جائے۔ تیسری مرتبہ میں آپ نے وجوب یا سنت کے خطرے
سے لمن شاء فرمادیا۔ اس پر احناف نے یہ جواب دیا کہ مغرب کی نماز اس حکم سے مستثنیٰ ہے کیونکہ
دارقطنی ص ۹۸ کی روایت میں ملخلا اذان المغرب کے لفظ موجود ہیں۔ مگر چونکہ بخاری کی روایت
میں صلا قبل صلاة المغرب قال فی الثالثة لمن شاء کراہیۃ ان يتخذها الناس
سنة سے معلوم ہوتا ہے کہ مغرب بھی اس حکم سے مستثنیٰ نہیں ہے۔ دارقطنی کی روایت کو ضعیف
بھی کہا گیا ہے اور اگر اس میں ضعف نہ ہوتا تب بھی بخاری کی روایت بہر حال راجح ہے۔
احناف جو اباً کہتے ہیں کہ (۱) ابو داؤد شریف ص ۱۸۲ میں ہے سئل ابن عمر عن الركعتين
قبل المغرب فقال ما رأيت احداً اعلى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يصليهما
اس روایت سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ان رکعتوں کا رواج
نہیں تھا۔ (۲) ابراہیم نخعی مرسل روایت کرتے ہیں ان رسول الله صلى الله عليه وسلم

و ابابکر و عمر لم یكونوا یصلیہما۔ اب جب کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرات شیخین نہیں
 پڑھتے تھے تو پھر یقین کرنا پڑے گا کہ جو روایات حنابلہ اور شافعیہ پیش کرتے ہیں وہ منسوخ ہیں
 (۳) باقی رہی عقبہ بن عامر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت تو وہ نسائی شریف ص ۹۷ پر اس طرح
 مفصل ذکر کی گئی ہے عن یزید بن حبیب ان ابالخیر حدثہ ان ابانیم الجیشانی
 قام لی رکعتین قبل المغرب فقلت لعقبہ بن عامر انظر الی ہذا ای صلوۃ یصلی
 فالتفت الیہ فقرأ ہذہ صلوۃ کنا نصلیہا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ
 وسلم۔ اس روایت میں ابونیم جیشانی کو رکعتین قبل المغرب پڑھتے ہوئے دیکھ کر ابوالخیر کا ارادہ
 تعجب عقبہ بن عامر سے انظر الی ہذا ای صلوۃ یصلی کہہ کر سوال کرنا اس بات کی صاف دلیل ہے
 کہ ان رکعتوں کا رواج آپ کے زمانہ میں ہی متروک ہو چکا تھا ورنہ تو تعجب کرنے کی کیا ضرورت
 تھی (۴) حضرت عقبہ بن عامر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی یہی حدیث مفصل ابوداؤد ص ۱۱۱ میں اس طرح
 آئی ہے عن مرثد بن عبد اللہ قال لما قدم علینا ابویوب غازیاً وعقبہ بن عامر
 یومئذ علی مصر فاحرا المغرب فقام الیہ ابویوب فقال ما ہذہ الصلوۃ یا عقبہ
 قال شغلنا قال اما سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول لا ینال امتی
 بخیر او قال علی الفطرۃ ما لم یؤخر و المغرب الی ان تشتبك النجوم۔ اس حدیث سے تاخیر
 مغرب کی کراہت ثابت ہو رہی ہے۔ رکعتین قبل المغرب یقیناً تاخیر مغرب کو مستلزم ہے کیونکہ
 تمام نمازیوں اور امام کا بیک وقت رکعتین کو ختم کرنا ناممکن ہے۔ اب اگر امام پہلے فارغ ہو گیا
 اور اس نے فوراً فرض شروع کر دیئے تو بہت سے لوگوں کی تکبیر اولی قوت ہو جائے گی اور اگر انتظار
 کرتا ہے تو قلب موضوع لازم آتا ہے یعنی امام مقتدیوں کا مقتدی بن جائے گا، نیز یہ کہ مزید تاخیر
 مغرب ہوگی۔ اسی سے معلوم ہو گیا کہ امام نووی کا یہ فرمان کہ رکعتین میں بہت ہی مختصر وقت صرف
 ہوتا ہے جس سے تاخیر مغرب لازم نہ آئے گی درست نہیں۔ اسی طرح حضرات شوافع کا ان رکعتین پر
 اصرار کرنا احتیاط کے بھی خلاف ہے کیونکہ امام شافعی صاحب کا ایک قول مغرب کے وقت کے
 بارے میں عدم توسیع کا ہے یعنی مغرب کا وقت صرف اتنا ہوتا ہے کہ اذان و اقامت اور وضو کے

بعد صرف تین رکعت پڑھی جاسکیں اس کے بعد قضاء ہوگی۔ اس قول کی بناء پر اگر رکعتیں قبل المغرب پڑھی جائیں گی تو فرضِ مغرب کی آخری دو رکعتیں قضا ہو جائیں گی۔ اگرچہ یہ قول مفتی نہیں تاہم اس قول کے پیش نظر رکعتیں کا پڑھنا خلاف احتیاط ضرور ہے۔ بہر حال ان وجوہات کی بناء پر احناف رکعتیں قبل المغرب کو مکروہ تنزیہی اور خلافِ اولیٰ کہتے ہیں۔ (۱۱ ربيع الثانی ۱۳۶۹ھ)

الدَّرْسُ السَّبْعُونَ

باب ماجاء فیمن ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس: اس مسئلہ میں ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسف کا مذہب تو یہ ہے کہ اگر فجر یا عصر کی نماز کے درمیان طلوع وغروب ہو جائے تو اس حدیث کو اوقاتِ منہیہ کی احادیث کا مخصص مان کر دونوں میں سے کسی بھی نماز کے فساد کا حکم نہ لگایا جائے گا۔ امام طحاوی ان کے برعکس دونوں نمازوں کو فاسد کہتے ہیں۔ امام ابو حنیفہ علیہ الرحمہ اور امام ابو یوسف کا راجح قول یہ ہے کہ صرف عصر یومہ جائز ہے اس کے علاوہ باقی تمام نمازوں کو فاسد قرار دیتے ہیں ائمہ ثلاثہ اور امام طحاوی کا مذہب تو واضح ہے باقی امام ابو حنیفہ علیہ الرحمہ چونکہ فجر اور عصر میں فرق کرتے ہیں اس لئے وجہ فرق کا مدلل طور پر

لہ بعض حضرات نے احناف کے لئے اس حدیث کو ایک معتمد اور عقدہ لا یتخل بنا کر پیش کیا ہے اور پھر بہت سے اشکالات اور اعتراضات کر کے احناف کو جواب کرنے کی کوشش کی ہے حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ احناف کا اس مسئلہ کے اندر جو مسلک ہے وہ بالکل صحیح ہے اس لئے مناسب ہے کہ ان تمام اعتراضات کے جواب دیئے جائیں کیونکہ اگر اسی طرح تفہرات کا سلسلہ چل پڑا اور مذہبِ احناف پر اعتراضات کو معیار تحقیق بنا لیا گیا تو فتنہ عدم تقلید کے دروازے مزید کھل جائیں گے اس بناء پر ان اعتراضات کے جوابات کو ضروری سمجھا گیا۔ اس سلسلہ میں پہلی گذارش یہ ہے کہ قبل اس کے کہ احناف کے مذہب کی کمزوریوں کو ظاہر کیا جائے دیگر مذہب کا تجزیہ ضرور کر لیا جائے کہ وہ حضرات کیا کہتے ہیں اور ان کے دلائل کیا ہیں اب جیسا کہ درس کی تقریر میں حضرت مدنی نوائل رحمہ اللہ نے ارشاد فرمایا کہ یہ حدیث بالاتفاق سب کے نزدیک محمول عن الظاہر اور مدلل ہے اور جو تاویل امام طحاوی نے کی ہے وہی تاویل امام نووی نے کی ہے امام ترمذی بھی بطور تاویل معذورین یعنی ناسی اور مستیغظ من النوم تک اس

بیان کرنا ضروری ہے۔ اس سلسلہ میں احناف کا کہنا یہ ہے کہ حدیث کے ظاہری معنی تو یہ ہیں کہ جس شخص نے فجر یا عصر کی ایک رکعت کو پالیا تو اس نے پوری نماز کو پالیا یعنی مزید باقی رکعات پڑھنے کی کوئی ضرورت نہیں لیکن یہ معنی بالاتفاق متروک ہیں کوئی بھی اس کا قائل نہیں۔ اس بنا پر یہ حدیث متروک الظاہر اور مؤول قرار دی جائے گی جس کو خود امام ترمذی نے بھی تسلیم کر لیا اسی بنا پر دو معنی ہذا الحدیث سے حدیث حدیث کو محدود کر رہے ہیں اب جب کہ سب کے نزدیک مؤول ہوئی تو احناف کی یا امام طحاوی کی تاویل کو نشانہ بنانے سے قبل امام نووی اور امام ترمذی کی تاویلات پر غور و خوض کرنا ضروری ہے۔ چنانچہ ان حضرات کی تاویل پر غور کیا جائے تو مطلب یہ نکلتا ہے کہ یہ حدیث صرف مستی قنط من النوم اور ناسی اور الصبی اذا بلغ الخ کے ساتھ مخصوص ہوگی یعنی اس حدیث کا حکم سب کے لئے عام نہیں کیونکہ اگر اس کا حکم سب کے لئے عام ہوتا تو تاویلات کی کوئی ضرورت ہی نہ ہوتی اس لئے لازمی طور پر یہ ماننا پڑے گا کہ مذکورہ بالا معذورین کے علاوہ دوسرے لوگوں کی نماز طلوع وغروب کے پیش آنے کی وجہ سے یقیناً باطل ہوگی اور یہی مذہب طلوع شمس کے اندر امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔ مگر آگے چل کر امام نووی علیہ رحمۃ اپنی ان تاویلات کے مفہوم کے برخلاف تحریر فرماتے ہیں ہذا دلیل صریح فی ان من صلی رکعة من الصبح او العصر ثم خرج الوقت قبل سلامه لا تبطل صلوته بل یتھاوی صحیحة و ہذا مجمع علیہ فی العصر و اما فی الصبح فقال بہ مالک والشافعی و احمد والعلما کافہ الا اباحنیفۃ رضی اللہ عنہ فانہ قال تبطل صلوۃ الصبح بطلوع الشمس فیہا لافہ دخل وقت النہی عن الصلوۃ بخلاف غروب الشمس والحديث حجة علیہ (جلد ۲، ص ۱۱۷) اب سوال یہ ہے کہ امام نووی نے پہلے تو باتفاق جمہور اس حدیث کو محمول عن الظاہر اور مؤول قرار دیا پھر تاویلات بھی ذکر کیں اس کے بعد فرما رہے ہیں ہذا دلیل صریح الخ تو ایک حدیث کو یک وقت مؤول اور صریح کہنا تناقض نہیں تو اور کیا ہے نیز یہ کہ اگر حدیث صریح ہے تو پھر معذورین بغیر کسی تاویل کے خود بخود اس میں داخل ہوں گے اس لئے بذریعہ تاویل ان کو داخل کرنا تحصیل حاصل اور عبث ہوگا۔ اب جہاں تک اعتراضات کا تعلق ہے تو پہلا اعتراض تو یہ کیا گیا کہ امام طحاوی کی زیارتی کا الصبی اذا بلغ الخ ان روایات میں نہیں چل سکتی جن میں فلیتم صلوۃ یا فلیصل الیہا الخری کی زیارتی وارد ہوئی ہے یا جیسے من ادرك من الصبح رکعة قبل ان تطلع الشمس ورکعة بعد ما تطلع الشمس فقد ادرك الصبح الخ جو باعرض ہے کہ چونکہ اس روایت کے الفاظ میں اختلاف قاض ہے اگر من ادرك

کی تاویل کر رہے ہیں۔ اسی طرح امام نووی بھی شرح مسلم میں فرماتے ہیں لجمع المسلمون علی ان هذا ليس علی ظاهرہ وانہ لا یكون بالركعة مدرکاً لكل الصلوة وتکفیه وتحصل براءۃ من الصلوة بهذا الركعة بل هو متاول وفيه اضرار تقدیرة فقد ادرك حکم الصلوة او وجوبها او فضلها (۲۲۱/۱۱۳) امام نووی کی اس عبارت سے بھی معلوم ہوا کہ عند الجمع دیر یہ حدیث مؤول ہے۔ اس کے بعد امام

من الصبح ركعة قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح الخ اصل الفاظ مان لئے جائیں تو فلیتم صلوۃ اور فلیصل الیہا الخری وغیرہ کو روایت بالمعنی پر محمول کیا جائے گا یعنی راوی نے فقد ادرك الصبح کو اپنے فہم کے مطابق فلیتم صلوۃ وغیرہ سے تعبیر کر دیا۔ ثانیاً یہ کہ فلیتم صلوۃ سے مراد یہ ہو کہ قلت وقت کی بنا پر ایک رکعت کے وقت میں نہایت اختصار کے ساتھ پوری نماز پڑھ لی جائے جس طرح قلت طعام کے وقت طعام الواحد یکنی الاثنین ارشاد فرمایا گیا ہے جیسا کہ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف علیہما الرحمہ کے واقعہ سے اس کی وضاحت ہو رہی ہے کہ یہ دونوں حضرات ایک مرتبہ سفر میں تھے کہ صبح کے وقت دیر سے آنکھ کھلی حتیٰ کہ ضروریات سے فراغت کے بعد صرف ایک رکعت کا وقت باقی رہ گیا تھا۔ امام ابو حنیفہ علیہ الرحمہ نے امام ابو یوسف کو امام بنایا۔ امام ابو یوسف صاحب نے واجبات کو ترک کرتے ہوئے صرف فرائض کی ادائیگی کے ساتھ نہایت اختصار سے دونوں رکعتیں طلوع شمس سے پہلے ہی مکمل کر لیں اس پر امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے خوش ہو کر فرمایا صار یعقوبنا فقیہاً (تقریر ترمذی حضرت شیخ الہند) اس نماز سے فرض کی ادائیگی تو وقت کے اندر ہو گئی مگر ترک واجبات کی وجہ سے نماز کا اعادہ واجب تھا اس لئے وقت صحیح میں دونوں حضرات نے بعد میں نماز کا اعادہ کر لیا۔ اس معنی کے بالمقابل فلیتم صلوۃ کو طلوع شمس کے دوران نماز کو جاری رکھنے کے معنی میں صریح کہنا کس طرح درست ہو سکتا ہے کیونکہ صریح کا مطلب تو یہ ہے کہ کسی اور معنی کا اس میں احتمال ہی نہ ہو حالانکہ ہم نے جو معنی بیان کئے ہیں حدیث کے الفاظ میں ان کی گنجائش بھی ہے اور امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف نے عملاً اس کو ثابت بھی کر دیا۔ اس لئے اس معنی کو نظر انداز کرنا اور تاویل محض کہنا یقیناً غلط ہوگا۔ نیز یہ کہ حدیث میں کوئی ایسا لفظ موجود نہیں جو اس پر دلالت کرتا ہو کہ عند طلوع الشمس نماز کو جاری رکھا جائے۔ اس لئے اس کو صریح کہنا حقیقت کے بالکل خلاف ہوگا۔ اب عصر کی نماز کے متعلق یہ اعتراض کرنا کہ عصر کی نماز اگر کسی شخص نے وقت صحیح کامل کے آخری جز میں شروع کی اور ایک رکعت پڑھنے کے بعد صفر شمس ہو گیا تو ادائی کما

نووی نے حدیث کی تین تاویلیں ذکر فرمائی ہیں جن میں سے ایک تاویل وہی ہے جو احناف کرتے ہیں کہ آخری وقت میں مجنون کو افاقہ ہو جائے یا حائضہ طاہرہ ہو جائے یا کافر مسلمان ہو جائے تو ان سب پر نماز فرض ہو جائے گی۔ اس صورت میں لفظ وجوب یا فرضیت کو مقدر مانا جائے گا ای فقہ ادرک وجوب الصلوٰۃ اور فرضیتھا۔ امام ترمذی کی تاویل یعنی مستیقظ من النوم اور ناسی عن الصلوٰۃ

وجوب کے متحقق نہ ہونے کی وجہ سے نماز فاسد ہو جانی چاہئے۔ یہ اعتراض اس لئے غلط ہے کہ فجر کی نماز کا وقت آخر کامل درجہ کا صبح ہے اور طلوع شمس کا وقت کامل درجہ کا فاسد ہے اس لئے دونوں جزوں میں کمال تباین کی وجہ سے ادائیگما واجب کا تحقق کسی بھی درجہ میں نہ پایا جائے گا اس لئے نماز یقیناً فاسد ہوگی برخلاف عصر کے کہ اس کے وقت میں تغیر اور فساد تدریج و تشکیک کے ساتھ ہوتا ہے اس لئے اس کے اجزاء کے درمیان کمال تباین نہ ہونے کی وجہ سے ادائیگما واجب کے تحقق پر کوئی زد نہ پڑے گی اس لئے نماز فاسد نہ ہوگی۔ دوسرا جواب علامہ عینی نے عمدۃ القاری میں دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ شریعت کی جانب سے عصر کے وقت میں غروب شمس تک کی وسعت اور گنجائش رکھنے کا مقتضی یہی ہے کہ اگر کوئی شخص اس تمام وقت کو مشغول بالصلوٰۃ رکھنا چاہے تو رکھ سکتا ہے عیلاً بالعزیمۃ ہوگا اس لئے اس صورت میں نماز کے اندر رہتے ہوئے کراہت سے احتراز ناممکن ہوگا اس لئے کراہت معفوۃ ہوگی برخلاف فجر کے کہ عند طلوع الشمس جو وقت ہے وہ فجر کا وقت ہے ہی نہیں اس لئے اس کو مشغول بالصلوٰۃ رکھنے کا کوئی سوال ہی نہیں اس بنا پر اگر کسی نے عصر کی نماز وقت کامل میں شروع کر کے وقت ناقص میں پوری کر لی تو اس کی نماز بلا کراہت ادا ہو جائے گی۔ بہر حال عصر کو فجر پر یا فجر کو عصر پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہوگا جس کا کوئی اعتبار نہیں۔ تیسرا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ اوقات منہیہ عن الصلوٰۃ کی احادیث میں چونکہ نہیں کے الفاظ وارد ہوئے ہیں اور نہیں عن الافعال الشرعیۃ منہی عنہ کی صحت کو مستلزم ہوتی ہے اس لئے ان اوقات میں منہی عنہ ہونے کے باوجود نماز صحیح ہو جائے گی جس طرح ایام نحر میں روزہ رکھنا منہی عنہ تو ہے اس کے باوجود بھی اگر کسی نے رکھ لیا تو ادا ہو جائے گا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ نذر غیر معین کا روزہ اگر کوئی شخص ایام نحر میں رکھ لے تو آپ کے قول کے بموجب نذر ادا ہو جانی چاہئے حالانکہ ادائیگما واجب کے متحقق نہ ہونے کی وجہ سے بالاتفاق نذر ادا نہ ہوگی جو تھا اعتراض یہ کیا گیا کہ احادیث میں عدم جواز صلوٰۃ اور حدیث باب صحت صلوٰۃ پر دال ہے اس لئے کوئی تعارض نہ ہوگا۔ جو باعترض ہے کہ جب فلیتم صلوٰۃ اور فلیصل الیہا آخری کو احناف کی طرح روایت بالمعنی پر محمول نہ کریں گے بلکہ حدیث

مراد لینے کی صورت میں لفظ وقت مقدر مانا جائے گا۔ اب جب کہ یہ حدیث بالاتفاق مؤول ہے تو امام ابو حنیفہ علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ سبب وجوب صلوٰۃ چونکہ وقت ہے اور کل وقت کو تو اس لئے سبب نہیں بنایا جاسکتا کہ کل وقت گزر جانے کے بعد نماز کا قضا ہونا لازم آئے گا۔ اس لئے لامحالہ جزر کو سبب بنایا جائے گا۔ اب بین الاجزاء ترجیح بلا مرجح سے بچنے کے لئے وقت کے اس جزر کو جو متصل

رسول کے اصل الفاظ مانے جائیں گے تو پھر امر اور نہی میں کھلا ہوا تعارض ہو جائے گا کیونکہ ایک میں نہی ہے اور دوسرے میں امر ہے۔ اس لئے ہم تو محرم کو مبیح پر ترجیح دیتے ہیں کیونکہ اس کے عکس میں تکرار نسخ لازم آتا ہے اس لئے کہ تمام اشیا میں اہت اصل ہونے کی وجہ سے مقدم ہے اور تحریم مؤخر ہے تو تحریم کے بعد پھر اباحت تکرار نسخ کو مستلزم ہوگی جو حقی الامکان قابل احتراز چیز ہے۔ اب اگر آپ امر کو ترجیح دیتے ہیں تو آپ کا یہ فرمانا کہ ان اوقات میں نماز پڑھنا ناجائز تو ہے لیکن اگر کوئی پڑھے تو ادا ہو جائے گی، اس بات کو مستلزم ہے کہ نعوذ باللہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک ناجائز فعل کا حکم دے رہے ہیں۔ اور یہ بالکل ناممکن ہے کیونکہ آپ کے امر کے بعد تو ناجائز کا جائز ہو جانا یقینی چیز ہے۔ بہر حال یہ اعتراض بھی بالکل غلط ہے یا پھر اعتراض یہ ہے کہ وجوب ادا اگرچہ عین ادائیگی کے وقت ہوتا ہے لیکن نفس وجوب بالاتفاق ابتدائے وقت میں ہو جاتا ہے لہذا نفس وجوب کے اعتبار سے نہ فجر کی نماز درست ہوئی چاہے نہ عصر کی۔ یہ اعتراض بھی بالکل غلط ہے کیونکہ فقہ اور اصول فقہ کی تمام کتابوں میں مصرح ہے کہ ابتدائے وقت میں عدم ادائیگی کی صورت میں علی الترتیب اجزائے متاخرہ کی طرف سببیت منتقل ہوتی رہتی ہے حتیٰ کہ قضا اور ادا اور سقوط وجوب سب میں آخری جزر کا اعتبار ہوگا چنانچہ مسافر اگر آخری جزر میں مقیم ہو گیا یا مقیم آخری جزر میں مسافر ہو گیا تو اقل الذکر چار کی اور ثانی الذکر دو کی قضا کرے گا اسی طرح اگر عورت نے نماز نہیں پڑھی اور آخری جزر میں وہ حائضہ ہو گئی تو نماز ساقط ہو جائے گی اور اگر آخری جزر میں ظاہر ہو گئی تو اس پر نماز فرض ہو جائے گی۔ چنانچہ ہدایہ ص ۳۸ میں ہے والمعتبر فی ذلك آخر الوقت لانہ المعتبر فی السبب عند عدم الاداء اس وجہ سے بصورت تاخیر عصر کی نماز کے آخری جزر ناقص کو سبب مان کر ادائیگما واجب کے متحقق ہو جانے کی وجہ سے فساد صلوٰۃ کا حکم نہ لگایا جائے گا۔ باقی احادیث بھی کو لا تہطلوا اعمالکم کے معارض ماننا بھی درست نہیں اس لئے کہ یہاں بندے کی طرف سے ابطال نہیں بلکہ ادائیگما واجب کے عدم تحقق کی وجہ سے شرعاً فساد اور بطلان خود کی لازم آ رہا ہے۔ چھٹا اعتراض یہ ہے کہ حدیث کو اپنے ظاہر سے مؤول کرنا کسی نص یا دلیل شرعی کی وجہ سے ہو سکتا ہے اور تفہیم بین العصر والفجر کے بارے میں منفی

بالا دار یعنی متصل بالتحريم ہوگا سبب بنایا جائے گا۔ اگر کسی نے بالکل اول وقت میں نماز پڑھ لی تو اس وقت کا جزر اول سبب بن جائے گا ورنہ پھر ترتیب وار تمام اجزاء کی طرف سبب منتقل ہوتی رہے گی۔ بالا آخر جس وقت بھی نماز پڑھی جائے گی تو وقت کا وہی جز جو متصل بالتحريم ہوگا سبب بن جائے گا۔ چونکہ فجر کا ٹکل کا ٹکل وقت کامل ہے اس لئے اگر کسی نے ایک رکعت وقت کے اندر

کے پاس کوئی نص صریح نہیں صرف قیاس ہے اور وہ بھی مضبوط نہیں۔ یہ اعتراض بھی بالکل غلط ہے کیونکہ پہلے گذر چکا ہے کہ امام نووی نے بالاجماع اس حدیث کو مؤول قرار دیا ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ ائمہ ثلاثہ کے پاس بھی نص صریح نہیں ہے تو ایسی حالت میں ہم سے نص صریح کا مطالبہ نا انصافی نہیں تو اور کیا ہے؟ باقی تفریق بین الغر والعصر کی قیاسی دلیل جو اہل اصول نے بیان کی ہے وہ نہایت دقیق اور قابل قننہ اور بظاہر ملہم من اللہ ہے۔ ہم چونکہ رات دن ان کتابوں کو پڑھتے پڑھتے رہتے ہیں اس لئے کثرت ممارست کی وجہ سے ہم کو یہ دلیل پرانی اور کمزور نظر آنے لگی ہے۔ اسی طرح ضرب الاحادیث کا الزام بھی غلط ہے کیونکہ توضیحات، تشریحات اور تاویلات بیسیوں جگہ کی گئی ہیں ضرب الاحادیث بعضہا ببعض کا اعتراض تو اس وقت ہو سکتا ہے جب کہ مجادلانہ انداز کے ساتھ توہینِ مشائخ کی جائے۔ باقی اعتراضات کے جوابات الکوکب الدری کے حاشیہ میں، بذل الجہود اور ارجز المسالک میں ملاحظہ فرمائیں۔ اب جہاں تک اس نماز کا تعلق ہے تو اس کے اندر دو قول ہیں ایک یہ کہ نماز قطعاً باطل ہو جائے گی۔ دوسرا قول یہ ہے کہ فرض باطل ہو جائے گا اور یہ نماز نفل ہو جائے گی۔ خلاصہ یہ ہے کہ اوقات منہی عن الصلوٰۃ کی احادیث نہایت قوی اور صریح ہیں برخلاف اس حدیث کے کہ اولاً تو اس کے متن میں بے حد اختلاف ہے جس کی بنا پر یہ حدیث مضطرب ہے۔ ثانیاً یہ کہ بجائے خود یہ صریح بھی نہیں بلکہ بالاتفاق مؤول ہے۔ ائمہ ثلاثہ اور احناف دونوں ہی کی طرف سے توجہیں کی گئی ہیں۔ یہ توجہات اور تاویلات خود اس دلائل کر رہی ہیں کہ فقد ادرك الصبح یا فلیتم صلوٰۃ اس معنی میں صریح نہیں ہیں کہ اگر ایک رکعت کا وقت باقی ہے تو دوسری رکعت طلوع شمس کی حالت میں ادا کر لی جائے جیسا کہ بیان کیا جا چکا۔ ایسی صورت میں ایک مضطرب اور غیر صریح یعنی مؤول حدیث کو صریح اور صحیح احادیث کے معارض کس طرح کہا جاسکتا ہے ان وجوہات کی بنا پر تعارض کا سول ہی ختم ہو جاتا ہے اب اس کے بعد یہ کہنا کہ احناف تاویلات بارہ کر رہے ہیں اس لئے ہم ائمہ ثلاثہ کے مذہب کو اختیار کرتے ہیں یہ اس لئے غلط ہے کہ امام ترمذی نے پہلے تو ائمہ ثلاثہ کے مذہب کو اس طرح ذکر کیا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک مطلقاً سب کی نماز طلوع وغروب کے وقت درست ہو جائے گی پھر اس کے بعد اس حدیث کو مؤول بالمعدورین

پڑھی اس کے بعد طلوع شمس سے وقت میں نقص آگیا تو ادائی کما وجب کے متحقق نہ ہونے کی وجہ سے فرض باطل ہو جائے گا برخلاف عصر کے کہ اصفر اشمس کے بعد وقت ناقص شروع ہو جاتا ہے اور جیسے جیسے غروب قریب ہوتا ہے ویسے ویسے بتدریج کراہت اور نقص میں اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ اس لئے آخری جزر سب سے زیادہ ناقص ہوگا۔ اب اگر اس نے اس وقت میں نماز کو شروع کر دیا اور اثنائے صلوٰۃ میں غروب شمس ہو جانے کی وجہ سے اس میں نقص آگیا تب ابتداء وانتہاء دونوں کے ناقص ہونے کی وجہ سے ادائی کما وجب کا تحقق ہو جائے گا۔ اس لئے نماز باطل نہ ہوگی اگرچہ مکروہ ہوگی۔ علاوہ ازیں طلوع و غروب دونوں میں فرق بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ طلوع ایک آنی چیز ہے آفتاب کا ذرا سا کنارہ نکلتے ہی طلوع کا تحقق ہو جاتا ہے۔ برخلاف غروب کے کہ وہ ایک امر زمانی ہے کیونکہ اس کی ابتداء وانتہاء کے درمیان زمانہ پایا جاتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس زمانہ کے اندر اگر کسی نے عصر پڑھ کر شروع کر دیا تو یہ شروع یقیناً حالت غروب میں ہوگا۔ اس لئے غروب شمس کی وجہ سے ادائی کما وجب میں کسی طرح کا بھی فرق نہ آئے گا کیونکہ جب حالت غروب میں شروع کیا ہے تو غروب سے اس میں کسی قسم کے نقصان پیدا ہونے کا سوال ہی نہیں۔ اگر طلوع و غروب کا یہ دقیق فرق امام طحاویؒ اور امام نوویؒ کے پیش نظر ہوتا تو یقیناً یہ دونوں حضرات بھی امام ابو حنیفہؒ کی طرح فجر و عصر کے درمیان فرق کرتے۔ اب ایک اعتراض یہ ہو سکتا ہے کہ بخاری شریف ص ۹۷ میں فلیتمہ صلوٰۃ کے الفاظ ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ فجر کی نماز کا بھی عند طلوع الشمس اتمام ضروری ہے۔ جواب یہ ہے کہ یہ روایت حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے اور اس کے الفاظ میں بے حد اختلاف ہے مسلم شریف اور موطا امام مالک وغیرہ

کر دیا۔ اس صورت حال میں اگر امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کو ترک کر کے امام شافعی صاحب کے مذہب کو اختیار کیا جائے تو پھر سب ذیل چند باتوں کو ضرور پیش نظر رکھا جائے اولاً یہ کہ حدیث بالکل صریح ہو۔ ثانیاً یہ کہ امام ابو حنیفہؒ کے مذہب اور حدیث کے درمیان کوئی توافق ممکن نہ ہو۔ ثالثاً حدیث کا اضطراب دور کر کے اس کے ایک معنی اور ایک ہی قسم کے الفاظ متعین کر لئے جائیں تاکہ ان پر عمل ممکن ہو۔ آخر میں گذارش ہے کہ اگر کسی مسئلہ میں کسی بزرگ کا تعذر ہے تو بحال احترام اس کو انہی کی ذات تک محدود رکھا جائے اس کی اشاعت کرنا اور ان کا سہارا لے کر عام احناف کے خلاف روش اختیار کرنا نامناسب بات ہے الحمد للہ جو برکت اور نورانیت فقہ حنفی میں ہے وہ کسی بھی فقہ میں نظر نہیں آتی۔ فقط۔ سید مشہود حسن بنی غفرلہ۔

سب کتابوں میں مختلف الفاظ کے ساتھ منقول ہے مگر فلیتم صلوٰۃ بجز بخاری کے اور کسی کتاب میں مروی نہیں اس لئے لامحالہ اس کو روایت بالمعنی پر ہی محمول کیا جائے گا کہ کسی راوی نے اپنے فہم کے مطابق فقد ادرك الصلوٰۃ کو فلیتم صلوٰۃ سے تعبیر کر دیا۔ اس لئے احناف پر کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا۔

(۱۲ ربيع الثاني ۱۳۶۹ھ)

الدَّرْسُ الْوَاحِدُ وَالسَّبْعُونَ

باب الجمع بین الصلوتین : جمع بین الصلوتین دو قسم پر ہے۔ ایک جمع حقیقی جس کا مطلب یہ ہے کہ دو نمازوں کو ایک نماز کے وقت میں جمع کر کے پڑھا جائے اس کی دو صورتیں ہیں ایک جمع تقدیم کہ عصر کو مقدم کر کے ظہر کے وقت میں پڑھا جائے۔ دوسری جمع تاخیر مثلاً مغرب کو مؤخر کر کے عشاء کے وقت میں پڑھا جائے، دوسری قسم جمع صوری ہے کہ ایک نماز کو مؤخر کر کے اس کے آخری وقت میں اور دوسری نماز کو اس کے اول وقت میں پڑھا جائے۔ اس صورت میں تاخیر و تقدیم کے ساتھ ہر نماز اپنے اپنے وقت میں ادا ہو جائے گی اگرچہ صورت دو دنوں ساتھ ساتھ پڑھی جا رہی ہیں اس لئے یہ جمع صوی ہوگی نہ کہ جمع حقیقی۔ اب جمع حقیقی خواہ جمع تقدیم ہو یا جمع تاخیر باجماع امت بغیر عذر کے قطعاً ناجائز ہے باقی عرفات میں جمع تقدیم اور مزدلفہ میں جمع تاخیر چونکہ تواتر قطعی سے ثابت ہے جو بالاتفاق مستثنیٰ ہے۔ اب جمع حقیقی بعذر میں اختلاف ہے۔ امام شافعی، احمد و اسحاق سفر کی حالت میں جمع بین الصلوتین کو جائز کہتے ہیں، امام مالک کا ایک قول یہی ہے۔ مشہور قول یہ ہے کہ جد سیر کی حالت میں جمع کرنا جائز ہے لیکن اگر مسافر نے اثنائے سفر میں کہیں قیام کر لیا تو پھر جمع بین الصلوتین جائز نہ ہوگا۔ امام مالک اور امام شافعی کا ایک قول یہ ہے کہ مسافر کا مقصد اگر جلد از جلد مسافت کو طے کرنا ہے تو جمع جائز ہے ورنہ نہیں۔ امام مالک کا ایک قول یہ بھی ہے کہ جمع بین الصلوتین مکروہ ہے۔ اب جہاں تک عذر کا تعلق ہے تو امام احمد و اسحاق کے نزدیک سفر، مطر، مرض، تینوں چیزیں عذر ہیں۔ امام شافعی صاحب مرض کو عذر نہیں مانتے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کسی بھی عذر کی وجہ سے جمع بین الصلوتین کی اجازت نہیں دیتے۔ عبد اللہ بن مسعود، عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہم وغیرہ بہت سے صحابہ کا

یہی مذہب ہے۔ امام الوحیفہ علیہ الرحمہ کے دلائل حسب ذیل ہیں ① آیت کریمہ اِنَّ الصَّلٰوةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ كِتَابًا مَّوْقُوْتًا یعنی مومنین پر نماز اپنے اوقات مقررہ میں فرض کی گئی ہے۔ توقیت کا مطلب یہی ہے کہ نہ قبل الوقت ہو اور نہ بعد الوقت۔ اب چونکہ جمع تقدیم میں نماز کا قبل الوقت اور جمع تاخیر میں بعد الوقت ہونا لازم آتا ہے۔ اس لئے جمع بین الصلوٰتین حقیقی کا عدم جواز بالکل واضح ہو جاتا ہے ② احناف کی دوسری دلیل حَافِظُوْا عَلٰی الصَّلٰوَاتِ وَالصَّلٰوةِ الْوُسْطٰی ہے۔ اس آیت کے اندر نمازوں کی محافظت کی تاکید کی گئی ہے ظاہر ہے کہ محافظت کے اندر سب سے زیادہ اہم وقت کی پابندی اور اس کی محافظت ہے ③ تیسری دلیل فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّيْنَ الَّذِيْنَ هُمْ عَنْ صَلٰوةِهِمْ سَاهُوْنَ الٰیہ ہے اس آیت کے اندر نمازوں سے تغافل پر جس میں تغافل عن الاوقات پر سب سے زیادہ وعید ذکر کی گئی ہے جس کی تفسیر اور تشریح ابوداؤد شریف ص ۶۲ اور مسلم شریف ص ۲۳۲ اور ترمذی شریف ص ۲۳۲ پر حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کی اس حدیث سے ہوتی ہے قال لی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا اباذر کیف انت اذا کانت علیک امرأ یمیتون الصلوة اوقال یؤخرون الصلوة قلت یا رسول اللہ فما تأمرنی قال صل الصلوة لوقتہا فان ادرکتہا معهم فصلہ فانہا لک نافلۃ اس حدیث میں تاخیر عن الوقت کو امات کے ساتھ تعبیر کرنے سے وقت کی پابندی کی اہمیت مکمل طور پر واضح ہو رہی ہے ④ چوتھی دلیل ابوداؤد شریف ص ۶۲ پر ابوقتادہ کی حدیث ہے کہ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیس فی النوم تفريط انما التفريط فی الیقظۃ ان تؤخر صلوۃ حتی یدخل وقت اخری اس حدیث کے اندر ایک نماز کو دوسری نماز کے وقت تک مؤخر کرنے کو تفريط سے تعبیر کیا گیا ہے جس سے جمع حقیقی کا عدم جواز ثابت

۱۔ علاوہ ازیں آیات سابقہ کے اندر تقصیر صلوٰۃ کے حکم کے بعد صلوٰۃ الخوف کے ذکر میں یہ نکتہ بھی ہو سکتا ہے کہ تقصیر صلوٰۃ کے حکم سے کہیں کسی کو یہ خیال نہ ہو جائے کہ ممکن ہے سفر کے اندر تقصیر کے ساتھ توقیت میں بھی شاید کچھ رعایت ہو اس کو خداوند قدوس نے دفع کر دیا کہ تقصیر کے بعد توقیت میں کوئی رعایت نہیں ہو سکتی حتیٰ کہ میدان جہاد میں بھی ہر نماز کو بشکل صلوٰۃ الخوف اس کے مقررہ وقت پر پڑھنا پڑے گا اس لئے کہ اِنَّ الصَّلٰوةَ کَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ کِتَابًا مَّوْقُوْتًا اس صورت میں یہ آیت صلوٰۃ الخوف کی مشروعیت کی اور صلوٰۃ الخوف کی مشروعیت جمع بین الصلوٰتین کے عدم جواز کی دلیل بن جائے گی کیونکہ جمع بین الصلوٰتین کی بنیاد عدم توقیت پر اور صلوٰۃ الخوف کی بنیاد لزوم توقیت پر ہے۔ واللہ اعلم۔ (مشیہود حسن حسنی غفرلہ)

ہوتا ہے ⑤ پانچویں دلیل ترمذی شریف ص ۲۷ اور بخاری شریف ص ۶ میں ہے ان سر جلا قال لابن مسعود ای العمل افضل قال سألت عنہ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال الصلوۃ علی مواتیئہا۔ اس حدیث میں نمازوں کو ان کے اوقات میں پڑھنے کو افضل الاعمال قرار دیا گیا ہے۔ جمع بین الصلوٰتین میں اس کا ترک لازم آرہا ہے ⑥ چھٹی دلیل بخاری شریف ص ۲۲۸، مسلم شریف ص ۲۱۱ میں ہے عن عبد اللہ (بن مسعود) قال ما رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی صلوۃ لغير میقاتہا الا صلاتین جمع بین المغرب والعشاء وصلی الفجر قبل میقاتہا اس حدیث سے صاف معلوم ہو رہا ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جمع حقیقی بجز عرفات و مزدلفہ کے کہیں نہیں فرمایا ہے۔ علاوہ ازیں تمام وہ احادیث جن میں اوقات کی پابندی کی شدت کے ساتھ تاکید ہے وہ سب ہماری ہی دلیلیں ہیں۔ جمع بین الصلوٰتین کے قائلین کی دلیل اسی باب کی حدیث ہے جو عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ جمع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بین الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء بالمدينة من غير خوف ولا مطر قال فقيل لابن عباس ما اراد بذلك قال اراد ان لا تخرج امتہ مگر اس روایت کے متعلق امام ترمذی کتاب العلل ترمذی ص ۲۳۵ میں ارشاد فرماتے ہیں جميع ما في هذا الكتاب من الحديث هو معمول به وبه اخذ بعض اهل العلم ما خلا حديثين حديث ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم جمع بين الظهر والعصر بالمدينة والمغرب والعشاء من غير خوف ولا سفر ولا مطر وحديث النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا شرب الخمر فاجلدوا فان عاد... في الرابعة فاقتلوه۔ اب بقول امام ترمذی جب یہ حدیث کسی کے نزدیک معمول بہ نہیں تو اس سے جمع بین الصلوٰتین کے جواز پر استدلال کرنا کیونکر درست ہوگا۔ (۱۳ ربيع الثاني ۱۳۶۹ھ)

❦ الدرس الثانی والسبعون ❦

لیکن چونکہ حدیث صحیح ہے اس لئے ترک کرنے کے بجائے اس کی تاویلیں کی گئی ہیں۔ چنانچہ امام بخاری نے صحیح بخاری ص ۲۱۱ میں باب تاخیر الظهر الى العصر کا ترجمہ قائم کر کے مطلب بتا دیا کہ ظہر کو ظہر

کے آخری وقت میں اور عصر کو اول وقت میں آپ نے پڑھا جس سے جمع صوری کی طرف اشارہ کرنا ہے۔ امام نسائی نے نسائی شریف ص ۹۸ میں الوقت الذی یجمع فیہ المقیم ترجمہ قائم کر کے اس حدیث کو اس طرح ذکر کیا عن ابن عباس قال صلیت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم بالمدينة ثمانیاً جميعاً وسبعاً جميعاً اخر الظهر وعجل العصر واخر المغرب وعجل العشاء اس روایت سے صاف ظاہر ہو گیا کہ یہ جمع صوری کتنی نہ کہ جمع حقیقی اسی طرح مسلم شریف ص ۲۴۶ میں اسی حدیث کے آخر میں ہے قلت یا ابا الشعاء اظنہ اخر الظهر وعجل العصر واخر المغرب وعجل العشاء قال وانا اظن ذلك تو یہ بھی جمع صوری ہوئی اور عند العذر جمع صوری کا جواز مستحاضہ کی حدیث ابوداؤد ص ۱۴۱ میں عن عائشة قالت استحيضت امرأة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فامرت ان تعجل العصر وتؤخر الظهر وتغتسل لهما غسلاً وان تؤخر المغرب وتعجل العشاء وتغتسل لهما غسلاً اس حدیث سے عند العذر جمع صوری کا جواز ثابت ہو رہا ہے اس لئے عبد اللہ بن عباس کی اس حدیث میں جمع صوری ہی مراد لینا مناسب ہے۔ دوسرے یہ کہ سفر کا عذر تو بالمدينة کے لفظ سے اور خوف و مطر کا عذر من غیر خوف ولا مطر سے ختم ہو جاتا ہے باقی غیم کا عذر صرف ظہر اور عصر میں تو ممکن ہے مگر مغرب اور عشاء میں نہیں ہو سکتا۔ امام نووی نے شافعی المذہب ہونے کے باوجود اپنے امام کے مذہب کے خلاف عذر مرض کو ترجیح دی ہے مگر یہ عذر صرف امام کو ہو سکتا ہے لیکن جو مقتدی تندرست ہیں ان کے لئے یہ عذر نہیں ہو سکتا۔ دوسرے یہ کہ سوال کرنے پر عبد اللہ بن عباس کا عذر مرض کو بیان نہ کرنا اور ان لایخرج امتک فرمانا اس عذر کی نفی پر دلالت کر رہا ہے۔ اب لا محالہ اس حدیث کو جمع صوری پر ہی محمول کیا جائے گا ورنہ تو حدیث کو متروک العمل ماننا پڑے گا جو خلاف اجماع ہے۔ البتہ شارب خمر کو چوتھی بار شراب پینے پر قتل کر دینے کی حدیث بوجہ منسوخ ہونے کے بالاجماع متروک العمل ہے۔ دوسری دلیل قائلین جمع کی ابوداؤد ص ۱۴۱ پر حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی یہ حدیث ہے ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان فی غزوة تبوک اذا ارتحل قبل ان تریغ الشمس اخر الظهر حتی یجمعہا الی العصر فیصلیہا جميعاً واذا ارتحل بعد تریغ الشمس صلی الظهر والعصر جميعاً ثم سار

وكان اذا ارتحل قبل المغرب اخر المغرب حتى يصلها مع العشاء واذا ارتحل بعد المغرب عجل العشاء فصلاها مع المغرب اس حدیث سے جمع بین الصلوٰتین کے ساتھ جمع تقدیم کا بھی ثبوت ہو رہا ہے مگر یہ حدیث انتہائی کمزور درجہ کی ہے۔ خود البوداؤد نے فرمایا ولم یرو هذا الحديث الا قتيبة وحده امام ترمذی نے بھی ترمذی شریف ص ۱۷۲ پر تفرد بہ قتيبة لانعرف احدا رواه عن الليث غيره کہہ کر حدیث کے ضعف کو بتلایا اس کے بعد فرمایا والمعروف عند اهل العلم حدیث معاذ من حدیث ابی الزبیر عن ابی الطفیل عن معاذ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم جمع فی غزوة تبوک بین الظهر والعصر و بین المغرب والعشاء یہ حدیث انہی الفاظ کے ساتھ مسلم شریف ص ۱۲۴ پر بھی ہے اس کے اندر جمع حقیقی یا جمع تقدیم کا کوئی ذکر نہیں اس لئے اس کو بھی جمع صوری پر باسانی محمول کیا جاسکتا ہے۔ (۱۰) طرح حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث ان مؤذن ابن عمر قال الصلوة قال سرسرح حتى اذا كان قبل غيوب الشفق نزل فصلی المغرب ثم انتظر حتى غاب الشفق فصلی العشاء اس حدیث میں ثمر انتظر اور بخاری شریف ص ۱۳۹ میں ثمر قلما يلبث کے الفاظ جمع صوری کی صاف طور پر تصریح کر رہے ہیں اس لئے اس حدیث کے جن طرق میں یہ الفاظ نہیں ہیں ان کو انہی الفاظ پر محمول کیا جائے گا۔ تیسری دلیل ان حضرات کی حضرت انس کی روایت ہے جو مسلم شریف ص ۲۲۵ پر ہے عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا عجل علیہ السفر یؤخر الظهر الى اول وقت العصر فیجمع بینہما ویؤخر المغرب حتى یجمع بینہما و بین العشاء حین یغیب الشفق مگر اس میں بھی جمع حقیقی کی کوئی تصریح نہیں بلکہ مسلم شریف ص ۲۲۵ اور البوداؤد شریف ص ۱۷۲ میں صاف ہے کہ فان زاعت الشمس قبل ان یرتحل صلی الظهر ثم ركب اس سے معلوم ہوا کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم صرف ظہر کی نماز پڑھ کر سوار ہو جاتے تھے عصر کو مقدم نہ فرماتے تھے۔ بہر حال جمع بین الصلوٰتین کی تمام روایات میں جمع صوری مراد لینے کی گنجائش ہے ایسی صورت میں پابندی اوقات پر دلالت کرنے والی آیات قرآنیہ و احادیث نبویہ کے برخلاف ان محتمل التاویل احادیث سے جمع بین الصلوٰتین کے جواز کو ثابت کرنا کس طرح درست ہو سکتا ہے۔ باب ما جاء فی بدء الاذان: اذان کے معنی لغة اعلام یعنی اطلاق دینا ہے اور

اصطلاح شریعت میں الا علام بدخول وقت الصلوٰۃ بذکر مخصوص۔ اذان باجماع اُمت صرف پنجوقتہ نمازوں کے لئے مشروع ہے۔ عیدین، کسوف، جنازہ، استسقاء وغیرہ نمازوں کے لئے جائز نہیں۔ صحیح یہ ہے کہ اذان کی مشروعیت سلسلہ میں ہوئی۔ مشرکین مکہ کی رکاوٹوں کی وجہ سے قبل ہجرت مکہ معظمہ میں جماعت کا کوئی نظم قائم نہ ہو سکا تھا بعد ہجرت مدینہ منورہ میں جب منظم طریقہ پر جماعت ہونے لگی تو ایک وقت پر سب کو مسجد میں حاضر کرنے کے لئے اذان کی ضرورت پیش آئی چنانچہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بارے میں صحابہ کرام سے مشورہ کیا تو بعض نے بوق کا بعض نے ناقوس کا مشورہ دیا مگر آپ نے بوق کو ہو من امر الیہود اور ناقوس کو ہو من امر النصارى کہہ کر رد فرمادیا۔ بالآخر حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی رائے کے مطابق حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو مدینہ کے تمام گلی کوچوں میں بھیج کر اعلان کر دیا جاتا تھا مگر اس میں بھی بہت دشواری پیش آئی اس لئے پھر دوبارہ مشورہ ہوا جس میں بادل ناخواستہ آپ کا رجحان ناقوس کی طرف ہو گیا مگر اسی روز رات کو حضرت عبداللہ بن زید بن عبد رہم جو ایک انصاری صحابی تھے اور اذان کے سلسلہ میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی پریشانی کو دیکھ کر وہ بھی پریشان تھے، انھوں نے خواب میں دیکھا کہ ایک شخص دو سبز چادروں کے لباس کو پہنے ہوئے ہے اور اس کے ہاتھ میں ایک ناقوس ہے، تو یہ فرماتے ہیں کہ میں نے اس شخص سے کہا کہ اے اللہ کے بندے کیا تم یہ ناقوس ہمارے ہاتھ فروخت کر دو گے اس نے کہا تم اس کا کیا کرو گے تو میں نے کہا کہ ہم لوگ اس کو نماز کی طرف لوگوں کو بلانے کے لئے بجایا کریں گے، تو اس نے کہا کہ کیا میں تم کو اس سے اچھی چیز نہ بتلاؤں۔ میں نے کہا کیوں نہیں ضرور بتلائیے۔ اس نے پھر اذان کے تمام کلمات ذکر کئے اور اذان دی کچھ توقف کے بعد پھر قامت کہی۔ اب جب صبح کو میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اور اس خواب کو ذکر کیا تو آپ نے ارشاد فرمایا کہ یہ سچا خواب ہے تم یہ کلمات حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو سکھا دو ان کی آواز چونکہ تم سے بلند ہے اس لئے وہ اذان دے دیا کریں گے۔ اس کے بعد فوراً ہی حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ حاضر ہوئے اور عرض کیا کہ ایسا ہی خواب میں نے دیکھا ہے تو آپ نے فلانہ الحمد للہ ارشاد فرمایا۔ یہاں ایک اشکال یہ کیا جا رہی ہے کہ کشف اور الہام یا خواب سوائے نبی کے اور کسی کا حجت شرعیہ نہیں ہے تو عبداللہ بن زید رضی اللہ

بلند آواز سے با آسانی کہہ لیا مگر شہادتین چونکہ ان کے عقیدہ کے خلاف تھیں اس لئے ان کو زور سے کہنے میں تکلف ہوا اس وجہ سے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ان کو پھر دوبارہ زور سے کہو چونکہ ذکر جہری اوقع فی النفس اور انتہائی زور و اثر، خطرات و وساوس کو دفع کرنے والا ہے اس لئے حضرت ابو محمد زورہ کی حالت میں یکایک انقلاب آگیا، شہادتین کا یقین ہو گیا اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی دشمنی محبت سے بدل گئی۔ خلاصہ یہ کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ترجیع بطور علاج کرائی تھی چونکہ یہ ترجیع حضرت ابو محمد زورہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے وصول الی اللہ کا ذریعہ ثابت ہوئی تو ازراہ محبت حضرت ابو محمد زورہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ، عمر بھر اس کو کرتے رہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ افعال محبت میں سے ہے ورنہ تو اگر عبد اللہ بن زید کی اذان کا اس کو ناسخ مانا جائے تو پھر حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا اس کے بعد بھی بلا ترجیع کے اذان دیتے رہنے کا جواب ناممکن ہو جائے گا۔ بہر حال ترجیع کی جتنی روایات ہیں ان کو فعل محبت پر ہی محمول کیا جائے گا۔ نیز یہ کہ تکرار شہادتین اگر

۱۔ احقر کا ایک مرتبہ بھی جانا ہوا وہاں حضرت مولانا شاکر علی صاحب کو کئی مدظلہ جو بمبئی کی جامع مسجد کے خطیب اور شوافع کے قاضی اور مفتی ہیں، ۱۹۵۷ء میں مدرسہ جامعہ حسینیہ راندیر میں احقر کے کچھ کتابیں بھی موصوف نے پڑھی تھیں اگرچہ اس وقت حضرت مولانا اپنی علمی لیاقت اور عملی زندگی میں استاد نماشا کر رہے ہیں، ان کی مسجد میں جب احقر نے بلا ترجیع اذان سنی تو مولانا سے احقر نے سوال کیا کہ بلا ترجیع اذان کیوں دی جا رہی ہے شوافع کے یہاں تو ترجیع ہے اس پر موصوف نے جواباً ارشاد فرمایا کہ اس وقت ترجیع فی الاذان پورے عالم میں متروک ہے اس کو سن کر احقر حیرت میں رہ گیا کیونکہ احناف کے یہاں تو اگر کسی مجبوری کے تحت کسی دوسرے امام کے مذہب پر عمل کرنا پڑتا ہے تو باقاعدہ پہلے

اس مسئلہ میں اس امام کا مفتی بہ مذہب ان کے معتبر علماء سے معلوم کیا جاتا ہے اس کے بعد اپنے علمائے احناف سے استصواب کر کے پھر متفقہ طور پر دوسرے امام کے قول پر فتویٰ دیا جاتا ہے جیسا کہ زوجہ مفقودہ کے بارے میں "الحیلۃ الناجزۃ" نامی کتاب میں طریقہ اختیار کیا گیا ہے ترجیع کا مسئلہ اگرچہ کوئی فرض یا واجب نہیں تاہم ائمہ ثلاثہ کے نزدیک سُنّت ضرور ہے اس کا متفقہ طور پر بغیر کسی فتویٰ کے ترک یقیناً باعث حیرت ہے کیونکہ یہ طریقہ دیدہ و دانستہ اپنی مستدل احادیث کے ترک کو مستلزم ہے برخلاف دوسرے امام کے مذہب پر فتویٰ دینے کی صورت میں دوسرے امام کی مستدل احادیث کو صرف راجح ماننا ہوگا، ترک حدیث لازم نہ آئے گا۔ بہر حال اس طرح متفقہ طور پر پورے عالم میں ترجیع کا متروک العمل ہو جانا اس بات کی (بقیہ ماشاء اللہ صفحہ پر)

بغرض تعلیم ہوتا تو صرف چار مرتبہ کی تلقین کافی تھی، لیکن ارفع بھا صوتک آپ کا ارشاد فرمانا اس بات کی دلیل ہے کہ تکرار برفع الصوت شہادتین کو قلب میں جاگزیں کرنے کے لئے تھا۔ کیونکہ ذکر جہری قلب پر زیادہ اثر انداز ہوتا ہے۔ چار مرتبہ کہلوانا مقصود نہ تھا مگر حضرت ابو محذورؓ بر بنائے محبت چار ہی مرتبہ کہتے رہے، جس طرح ناصیہ کے بالوں کو صرف اس وجہ سے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا دست شفقت ان بالوں پر پکھرا ہے جس کی بدولت ایمان نصیب ہوا مگر پھر نہیں کٹوایا۔ اسی طرح حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے دعوت میں دیکھا کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کدو کے قتلے بڑے شوق سے تناول فرما رہے ہیں تو اس کے بعد حضرت انس جب کبھی سالن پکواتے اور اس میں کدو ڈالنا مناسب ہوتا تو ضرور ڈلاتے تھے۔ دوسرے ایک صحابی ہر نماز کی ہر رکعت میں سورہ اخلاص پڑھتے تھے جب آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ان کی شکایت آئی تو آپ نے فرمایا سلوہ لاتی شیء یصنع ذلک فسألوہ فقال لانہا صفة الرحمن وانا احب ان اقرأھا فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم اخبروہ ان اللہ یحبہ۔ بہر حال امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی نظر بہت اونچی اور ذکاوت و فراست بہت اعلیٰ درجہ کی تھی۔ صحیح روایت میں ہے لو کان الدین عند الثریا لنالہ رجل من ابناء فارس جس کے مصداق امام ابو حنیفہ ہی ہیں، تو انھوں نے سمجھ لیا کہ یہ فعل فعل محبت ہے۔ باب ماجاء فی افراد الاقامۃ: امام مالک کے نزدیک اقامت کے دس کلمات ہیں، امام شافعی و احمد کے نزدیک گیارہ کلمات ہیں۔ یہ حضرات کلمات اقامت میں بجز اول و آخر اللہ اکبر اور قد قامت الصلوۃ کے باقی سب میں ایتا سر یعنی ایک ایک مرتبہ کے قائل ہیں۔ امام مالک قد قامت الصلوۃ کو بھی ایک مرتبہ کہتے ہیں اس لئے ان کے نزدیک کلمات اقامت صرف دس ہوں گے۔ یہ حضرات حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اسی حدیث سے کہ امر بلال ان یشفع الاذان ویوتر الاقامۃ سے استدلال کرتے ہیں۔ ہمارا استدلال باب کی حدیث کہ علمہ الاذان

دلیل ہے کہ تزییح صرف حضرت ابو محذورہ کے جذبہ محبت کی بنا پر تھی ورنہ اگر فی الواقع سنت ہوتی تو کسی سنت کے ترک پر پوری اُمت کا اس طرح متفق ہو جانا کہ دنیا میں کسی بھی جگہ اس پر عمل نہ ہو صریح ضلالت ہے اور ضلالت پر اتفاق اُمت ناممکن ہے لقولہ علیہ السلام لن تجتمع امتی علی الضلالۃ۔ فقط۔ (سید مشہود حسن حسنی غفرلہ)

صلیٰ

تسع عشرة كلمة والاقامة سبع عشرة كلمة ہے جو ابوداؤد ص ۳۷، ابن ماجہ ص ۵۲، نسائی پر ہے۔ اس میں صاف طور پر سترہ کلمات مذکور ہیں۔ دوسری دلیل حضرت عبداللہ بن زید بن عبدالمطلب کی حدیث ابوداؤد ص ۳۷ میں ہے فقال یا رسول اللہ انی لما رجعت لمارایت من اہتمامک دایت رجلاً کان علیہ ثوبین اخضرین فقام علی المسجد فاذن ثم قعد قعدة ثم قام فقال مثلھا تیسری دلیل باب ماجاء فی ان الاقامة مثنیٰ مثنیٰ ترمذی میں عبداللہ بن زید کی حدیث ہے۔ اس پر دارقطنی ص ۸۹ میں ایک اعتراض تو یہ کیا گیا ہے کہ ابن ابی لیلیٰ یہ قاضی محمد بن عبدالرحمن ہیں جو ضعیف الحدیث اور سنی المحفظ ہیں۔ دوسرا اعتراض یہ کیا کہ عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ کا عبداللہ بن زید سے سماع ثابت نہیں اس لئے یہ حدیث مرسل ہے۔ پہلے اعتراض کا جواب تو یہ ہے کہ خود امام ترمذی فرماتے ہیں حدیث عبداللہ بن زید رواہ وکیع عن الاعمش عن عمرو بن مرة عن عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ اس کے بعد فرماتے ہیں وقال شعبہ عن عمرو بن مرة عن عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ قال حدثنا اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس لئے اعمش اور شعبہ کی متابعت کی وجہ سے محمد بن عبدالرحمن کے ضعیف الحدیث ہونے کا جبر نقصان ہو جاتا ہے۔ امام ترمذی کے پیش نظر چونکہ یہ متابعت کھٹی اس لئے انھوں نے کوئی اعتراض نہ کیا۔ دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ کی ولادت ۳۷ھ میں اور عبداللہ بن زید کی وفات ۳۲ھ میں ہوئی اس لئے عبداللہ بن زید کی وفات کے وقت ان کی عمر پندرہ سال کی ہوتی ہے جس میں روایت اور تحمل روایت دونوں جائز ہیں۔ بالفرض اگر ثبوت لقار نہیں تو امکان لقار تو یقینی ہے جو اتصال حدیث کے لئے کافی ہے۔ چونکہ دلیل مُصَنَّف ابن ابی شیبہ میں صحیحین کے رواۃ سے روایت ہے ان عبداللہ بن زید الانصاری جاء الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال یا رسول اللہ رأیت فی المنام کان رجلاً قام وعلیہ بردان اخضران فقام علی حائط فاذن مثنیٰ مثنیٰ واقام مثنیٰ مثنیٰ نیز امام طحاوی اور ابن جوزی نے روایت کیا ہے ان بلا لا کان یثنی الاقامة الی ان مات علاوہ ازیں اور بہت سی روایات ہیں جن سے اقامت کا مثنیٰ مثنیٰ ہونا ثابت ہو رہا ہے۔ ان تمام دلائل کے پیش نظر

حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت میں لامحالہ تاویل کرنی پڑے گی اس لئے اس کی مختلف توجہیں کی گئی ہیں۔ ان میں ایک توجیہ یہ ہے کہ صبح کی اذان چونکہ دو مرتبہ ہوتی تھی ایک مرتبہ حضرت بلال دوسری مرتبہ حضرت ابن اُمّ مکتوم رضی اللہ تعالیٰ عنہما دیتے تھے اس لئے تشفیج سے صبح کی اذان کا دو مرتبہ کہنا اور ایستار فی الاقامت سے اقامت کا ایک مرتبہ کہنا مراد لیا جائے گا۔ دوسری توجیہ یہ ہے کہ تشفیج سے ترسل یعنی ٹھہر ٹھہر کر اذان دینا اور ایستار فی الاقامت سے حد یعنی ایک سانس میں بہت سے کلمات کو کہنا مراد لیا جائے۔ تیسری توجیہ یہ ہے کہ اُمّ بلال کے اندر جب تک اُمّ کی تعیین نہ ہو استدلال تام نہ ہوگا۔ اب مذکورہ بالا روایات کے پیش نظر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو تو اُمّ نہیں مانا جاسکتا کیونکہ اس صورت میں تعارض بین الروایات لازم آئے گا۔

(۱۶ ربیع الثانی ۳۶۹ھ)

الدَّرْسُ الرَّابِعُ وَالسَّبْعُونَ

چونکہ حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ملک شام تشریف لے گئے تھے تو لامحالہ اُمّ امیر شام ہی کو ماننا پڑے گا۔ ظاہر ہے کہ امیر کا حکم حدیث مرفوع کے مقابلہ میں یقیناً مرجوح ہوگا۔ بذل الجہود ص ۲۹۳ میں ہے قال مولنا عبدالحی فی السعیة عن النخعی قال اول من نقص الاقامة معاوية بن سفیان وقال الزلیعی فی تبیین الحقائق قال ابو الفرح كانت الاقامة مثنیٰ مثنیٰ فلما قام بنو امیة افردوا الاقامة وعن ابراهیم كانت الاقامة مثل الاذان حتیٰ کان هؤلاء الملوك فجعلوها واحدة للسرعة بذل کی اس عبارت سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ افراد فی الاقامت کا رواج بنو امیہ کے زمانہ میں ہوا ہے اس سے قبل اقامت مثنیٰ مثنیٰ ہی کہی جاتی تھی۔ دارقطنی ص ۹ میں بھی عن حماد عن ابراهیم عن الاسود ان بلالاً کان یثنی الاذان ویثنی الاقامة مرسلار روایت موجود ہے۔ اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ حضرت بلال کی اقامت مثنیٰ مثنیٰ ہوتی تھی۔ چونکہ توجیہ حضرت شیخ الہند قدس سرہ نے یہ ارشاد فرمائی تھی کہ ایستار فی الاقامة بغرض تعلیم تھا یہ مطلب نہ تھا کہ

قیام الی الصلوٰۃ کے وقت بھی ایسا کیا جائے۔ بہر حال حضرت ابو محذورہ کی مرفوع روایت حدیث شہرت کو اور حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اذان کا مثنیٰ مثنیٰ ہونا حدیث کو پہونچا ہوا ہے اس لئے لامحالہ ایسا کی تمام روایات کو مؤول ماننا ہوگا۔ یہ اختلاف صرف رائج اور مرجوح اولیٰ اور غیر اولیٰ میں ہے باقی جائز دونوں طرح پر ہے۔ باب ماجاء فی التوسل فی الاذان ترسل رسل سے ماخوذ ہے جس کے معنی ٹھہرنے کے ہیں اذان میں چونکہ دو والدوں کو نماز کے لئے بلانا اور نماز کی اطلاع دینا مقصود ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ مقصد رفع صوت اور ترسل ہی سے حاصل ہو سکتا ہے اس لئے اذان میں ان دونوں کی تاکید کی گئی برخلاف اقامت کے کہ اس میں حاضرین کو متنبہ کرنا ہوتا ہے اس لئے اس میں حد یعنی جلدی پڑھنے کے لئے ارشاد فرمایا۔ اس مسئلہ میں ترمذی، دارقطنی اور بیہقی وغیرہ میں جو روایات ہیں وہ اگرچہ ضعیف ہیں مگر کثرت طرق کی وجہ سے اس کا جبر نقصان ہو جاتا ہے بہر حال مسئلہ اپنی جگہ متفق علیہ ہے۔ معتصر سے مراد وہ شخص ہے جس کو بول و براز کا تقاضا ہو گیا وہ اپنے شکم اور مثانہ سے نجس کو نچوڑ کر نکالتا ہے یا یہ مراد ہے کہ قصۃ الذکر میں جو پیشاب لگ جاتا ہے اس کو مختلف قسم کی حرکتوں کے ذریعہ نچوڑ کر نکالا جاتا ہے تو اس میں بھی تقریباً اتنی ہی دیر لگتی ہے جتنی اکل و شرب میں لگتی ہے۔ یہ حکم شفقۃ ہے اور جماعت کا نظام اس سے درست رہتا ہے البتہ مغرب کی نماز میں تعجیل کا حکم ہے اس لئے بالاتفاق مغرب کی نماز اس سے مستثنیٰ ہے۔ باب ماجاء فی ادخال الاصبع فی الاذان: اگر مؤذن کسی گنبد یا مینارہ پر اذان دے رہا ہے اور اعلام کے لئے استدراہ اور تحویل کی ضرورت ہو تو حیثیتین کے وقت دائیں بائیں چہرہ نکال سکتا ہے اور اگر اعلام بغیر اس کے ہو سکے تو ہرگز ایسا نہ کرے۔ دوسرا حکم اذان کے وقت کانوں میں انگلیاں داخل کرنے کا ہے یہ حکم بھی شفقۃ ہے کیونکہ زور سے اذان دینے میں آواز کی انتہائی باریک اور نازک رگوں میں ترقیدگی اور دماغ پر نزلہ گرنے کا اندیشہ ہوتا ہے۔ کانوں میں انگلیاں داخل کرنے سے یہ اندیشہ نہیں رہتا۔ علیہ حلة حمراء مردوں کے لئے معصراہ رمز عفر کیڑوں کا پسنا ممنوع ہے مگر سرخ رنگ میں احناف کے متعدد قول ہیں ۱ مباح ۲ مستحب ۳ مکروہ

تحریکی ۴) حرام ۵) مکروہ تنزیہی ۶) سنت، صاحب نور الایضاح نے اس کی اباحت میں ایک رسالہ لکھا ہے جو مصر میں چھپ چکا ہے تاہم حضرات محدثین فرماتے ہیں کہ یہ جملہ بردیمانہ کا تھا جو مخطوط تھیں۔ سفیان ثوری علیہ الرحمہ کے فرمان نراہ خبرۃ کا بھی یہی مطلب ہے۔

باب فی التثویب فی الفجر: تثویب کے معنی ہیں اعلام بعد الاعلام اس کی چند صورتیں ہیں اول یہ کہ فجر کی اذان میں الصلوٰۃ خیر من النوم کا اضافہ کر دینا جیسا کہ ابن مبارک اور امام احمد فرماتے ہیں یہ بالاتفاق جائز بلکہ مستحب ہے اور حضرت بلال کی اس حدیث میں لا تثویب فی شئ من الصلوات الا فی صلوٰۃ الفجر سے یہی مراد ہے۔ دوسری صورت تثویب کی اقامت ہے کہ اذان کے بعد اقامت کہنا یہ بھی تثویب ہے تو یہ تثویب یا سنت مؤکدہ ہے یا واجب۔ تیسری صورت یہ ہے کہ لوگوں کی سستی یا کاہلی کے پیش نظر اذان و اقامت کے درمیان مؤذن الصلوٰۃ جامعۃ یا حی علی الصلوٰۃ وغیرہ الفاظ زور سے کہہ کر لوگوں کو بلائے چونکہ باوجود ضرورت کے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے راشدین نے اس کو اختیار نہ فرمایا اس لئے یہ بدعت اور امر محدث ہوگا۔ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے اسی تثویب پر نکیر فرمائی تھی۔ چوتھی صورت یہ ہے کہ انفرادی طور پر کسی خاص شخص کو جو دینی امور میں مشغول ہو مثلاً قاضی ہے یا مفتی، مدرس وغیرہ نماز کی دوبارہ یاد دہانی کرنا یہ بھی تثویب ہے اس کے جواز میں بھی کوئی اختلاف نہیں حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز کے لئے بلانے کے واسطے حاضر ہونا اس تثویب کے جواز کی دلیل ہے۔ باب ماجاء ان من اذن فهو یقیم: امام شافعی صاحب فرماتے ہیں کہ جس نے اذان دی ہے اسی کا حق اقامت کہنا ہے اس کے خلاف گناہ ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اذان و اقامت دونوں فعل الگ الگ ہیں بسا اوقات ان میں کافی فصل ہوتا ہے اس لئے ایک کو دوسرے کے ساتھ لازم کر دینا درست نہیں البتہ اگر مؤذن کی دل شکنی نہ ہو تو دوسرا شخص بھی اقامت کہہ سکتا ہے۔ حدیث کے اندر اخلاقی حکم بیان کیا گیا ہے کیونکہ بسا اوقات ابن ام مکتوم اذان دیتے تھے اور حضرت بلال اقامت کہتے تھے۔ باب ماجاء فی کراہیۃ الاذان بغیر وضوء: بغیر وضوء کے اذان دینا امام شافعی اور اسحاق بن راہویہ کے نزدیک ناجائز ہے۔

باقی ائمہ کراہت تنزیہی کے قائل ہیں۔ امام شافعی صاحب حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں مگر چونکہ زہری کو حضرت ابو ہریرہ سے سماع حاصل نہیں اس لئے دونوں حدیثیں منقطع ہیں۔ علاوہ ازیں پہلی حدیث میں تو معاویہ بن یحییٰ راوی کمزور ہیں۔ دوسری روایت اگرچہ اس سے اصح ہے مگر وہ غیر مرفوع ہے۔ اس لئے ان روایات سے حرمت یا کراہت تحریمی کا ثابت کرنا مشکل ہے لامحالہ کراہت تنزیہی مراد لی جائے گی۔ دوسری دلیل حضرات شوافع کی یہ ہے کہ بے وضو اذان دینے والا دوسروں کو نماز کی طرف بلا رہا ہے مگر اس کے لئے قطعاً کوئی تیاری نہیں کی اس لئے اَتَاْمُرُوْنَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ اَنْفُسَكُمْ کا مصداق بن جائے گا مگر اس کا جواب یہ ہے کہ اذان کے بعد نماز تک وقت میں کافی گنجائش ہوتی ہے جس میں باآسانی تیاری کر سکتا ہے برخلاف اقامت کے کہ اس کو بغیر وضو کہنے کی صورت میں کراہت کی دو علتیں جمع ہو جائیں گی ایک تو وہی اَتَاْمُرُوْنَ النَّاسَ الْاٰیہ کا مقصد اق بن جانا دوسرے اقامت اور نماز کے درمیان فصل کا لازم آنا اس لئے بلا وضو اقامت کہنا مکروہ تحریمی ہوگا۔ باب ماجاء ان الامام احق بالاقامة اذان تو مؤذن اپنی صوابدید سے دے سکتا ہے مگر اقامت بغیر امام کی اجازت کے نہیں کہہ سکتا کیونکہ اس میں امام کو مجبور کرنا لازم آتا ہے جو قلب موضوع کو مستلزم ہے یعنی امام مؤذن کا مقتدی ہو جائے گا اس صورت میں امام کی اہانت ہوگی۔ چنانچہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جب نماز کے لئے آتے ہوئے دیکھتا تو اس وقت مؤذن اقامت کہتا تھا۔ اس لئے اقامت اسی وقت کہنی چاہئے جب امام نماز پڑھانے کے ارادے سے مُصَلًیٰ کی طرف آنے لگے۔ (۱۷ ربيع الثانی ۱۳۶۹ھ)

الدَّرْسُ الْخَامِسُ وَالسَّبْعُونَ

باب ماجاء فی الاذان باللیل: اذان کی اصل وضع اور اس کی غرض و غایت نماز کی طرف لوگوں کو بلانا، سحری اور افطار کے وقت پر لوگوں کو متنبہ کرنا ہے اس لئے قبل الوقت اذان دینا قانونِ شریعت کے خلاف دھوکہ دہی اور خیانت کے مرادف ہوگا۔ چنانچہ حدیث میں آتا ہے الامام ضامن والمؤذن موقن مؤذن کو اسی وجہ سے مومن کہا گیا ہے کہ لوگوں کے نماز روزہ کی ذمہ داری اس

کی گردن پر ہے اس لئے اگر قبل الوقت اذان دے گا تو اس کو کالعدم شمار کیا جائے گا اور وقت آنے پر بالاتفاق اس اذان کا اعادہ ضروری ہوگا، مگر فجر کی اذان قبل الوقت میں اختلاف ہے۔ ائمہ ثلاثہ امام ابو یوسف، عبد اللہ بن مبارک، اسحاق بن راہویہ یہ سب حضرات قبل الوقت فجر کی اذان کو جائز کہتے ہیں ان میں سے بعض حضرات تو عشاء کی نماز کے بعد بعض ثلث لیل بعض نصف لیل بعض رات کے سدس آخر کی اذان کو فجر کی اذان شمار کرتے ہیں مگر امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ آخری حد تک قوانین شرعیہ کا احترام اور تحفظ کرتے ہیں اس لئے وہ اذان کی اصل وضع کو مد نظر رکھتے ہوئے فجر کی اذان کو بھی قبل الوقت ناجائز کہتے ہیں۔ امام محمد رحمہ اللہ کا بھی یہی مذہب ہے۔ امام ترمذی رحمہ اللہ ائمہ ثلاثہ کی طرف سے باب کی پہلی حدیث جو عبد اللہ بن عمر سے مروی ہے ان بلا لا یؤذن بلیل فکلوا واشربوا حتی تسامعوا تاذین ابن ام مکتوم یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ حضرت بلال چونکہ رات میں اذان دیتے ہیں اس لئے تم ان کی اذان پر کھانا پینا بند مت کرو مگر جب ابن ام مکتوم اذان دیں تو ان کی اذان چونکہ فجر صادق کے بعد ہوتی ہے اس لئے اس کو سن کر کھانا پینا ترک کر دیا کرو۔ اس حدیث سے حضرت بلال کے رات میں اذان دینے سے اذان باللیل کے جواز پر استدلال کیا گیا ہے کہ اگر فجر کی اذان قبل الوقت جائز نہ ہوتی تو حضرت بلال ہرگز رات کو اذان نہ دیتے خصوصاً جب کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اجازت اور تائید بھی روایت میں مذکور ہو۔ چونکہ حماد بن سلمہ کی روایت احناف کا مستدل ہے اس لئے امام ترمذی اس کو ضعیف اور مجروح کرنے کی فکر میں پڑ گئے چنانچہ حماد بن سلمہ کی روایت پر اعتراض کرتے ہیں کہ یہ حدیث غیر محفوظ ہے اور علی بن مدینی کے قول کو بھی تائید میں پیش کر رہے ہیں مگر یہ اعتراض درست نہیں کیونکہ غیر محفوظ روایت وہ ہوتی ہے کہ ثقہ راوی من ہو او ثق منہ کے خلاف روایت کرے۔ امام ترمذی نے دونوں روایتوں کو باہم متعارض سمجھ کر غیر محفوظ کہہ دیا پھر اس کی توجیہ بھی شروع کر دی جس کا حاصل یہ ہے کہ حماد بن سلمہ اصل میں حضرت عمر کا اثر (ان مؤذنا العمر یقال له مسروح اور بعض روایات میں مسعود ہے) جو عبد العزیز نے روایت کیا ہے اسی کو بیان کرنا چاہتے تھے مگر بوقت روایت وہ دم کا شکار ہو گئے کہ عمر کے بجائے ابن عمر کہہ دیا اور مسروح کی جگہ بلال کہہ دیا اور فامرہ عمر کی جگہ فامرہ النجی

صلی اللہ علیہ وسلم کہہ دیا اور مستقبل کے صیغہ یؤذن کے بجائے اذن کہہ کر اعادہ اذان کے حکم کو بیان کر دیا حالانکہ یؤذن صیغہ استقبال کے بعد امر بالاعادہ کی کوئی گنجائش نہیں رہتی اس لئے اس ترکیب وہمی کے نتیجہ میں یہ ایک مستقل روایت بن گئی۔ ورنہ تو فی الحقیقت یہ وہی حضرت عمر کا اثر ہے جو منقطع ہونے کی وجہ سے بے اثر ہے۔ ایسی صورت میں احناف کا اس مرکب وہمی کو معرض استدلال میں لانا عبث اور بے فائدہ ہوگا۔ جو باعرض ہے کہ امام ترمذی کی بنیادی غلطی تو یہ ہے کہ انھوں نے حماد بن سلمہ اور ابن عمر کی دونوں روایتوں کو باہم متعارض سمجھا جس کی بنا پر ان کو اس طول طویل توجیہ کی ضرورت پیش آئی حالانکہ ان دونوں روایتوں میں کوئی تعارض نہیں اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت کردہ حدیث ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ان بلا لا یؤذن بلیل فکلوا واشربوا حتی تسبحوا تاذین ابن ام مکتوم میں حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اذان نماز کے لئے ہوتی ہی نہ تھی بلکہ یہ صرف رمضان کے مہینہ میں اس غرض سے ہوا کرتی تھی کہ اس کو سن کر حضرات متہجدین نماز کو ختم کر کے سحری کھا کر قدرے آرام کر لیں اور سوئے ہوئے لوگ بیدار ہو کر سحری کھالیں۔ جیسا کہ بخاری شریف ص ۳۶۶ میں ہے عن عبد اللہ بن مسعود عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا یمنعن احدکم واحد منکم اذان بلال من سحورہ فانہ یؤذن او ینادی بلیل لیرجع قائمکم ولینبہ نائمکم پہلی روایت میں فکلوا واشربوا اور اس روایت میں من سحورہ واضح قرینہ ہے کہ یہ رمضان کی اذان تھی۔ اس لئے ابن ام مکتوم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اذان کو لامحالہ نماز فجر کی اذان ماننا پڑے گا۔ جو صبح صادق کے بعد ہی ہوا کرتی تھی۔ اس تحقیق کے بعد حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اذان سے قبل الوقت اذان کے جواز پر استدلال کرنے کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔ اس کے بعد پھر امام ترمذی ایسی کوئی حدیث پیش نہیں کر سکتے جس کے اندر صرف ایک اذان باللیل ہی پر اکتفا کیا گیا ہو۔ اس لئے ان حضرات کے استدلال کا دروازہ اب بالکل مسدود ہو گیا۔ برخلاف احناف کے کہ الحمد للہ ان کے پاس اس مسئلہ میں بہت سے دلائل ہیں۔ اولاً تو وہی اذان کی وضع اور اس کی غرض و غایت کہ اس سے لوگوں کی نماز اور روزہ متعلق ہیں اس لئے اس کا وقت پر

دینا ضروری ہے خلاف وقت دینا دھوکہ دہی اور خیانت کے مرادف ہے۔ یہ شریعت کا قانون کلی ہے امام ابو حنیفہ علیہ الرحمہ شریعت کے قوانین کلیہ کی بہت زیادہ نگہداشت رکھتے ہیں کسی جزئیہ کی وجہ سے قوانین کلیہ کی خلاف ورزی ہرگز نہیں کرتے بلکہ جزئیہ ہی کا کوئی دوسرا محل تلاش کر لیتے ہیں مگر یہ حضرات جزئیات کی وجہ سے کلیات کی خلاف ورزی کر جاتے ہیں۔ اس لئے امام ابو حنیفہ علیہ الرحمہ نے اذان کے اس کلیہ کے تحفظ کی خاطر حضرت بلال کی اذان کو سحری کی اذان پر محمول کر لیا جو فی الواقع حقیقت کے عین مطابق بھی ہے جیسا کہ بیان کیا گیا۔ مگر ان حضرات نے صرف ایک حدیث کی وجہ سے قانون کلی کی خلاف ورزی کی مگر کچھ بھی تقریب تام نہ ہو سکی ہماری دوسری دلیل حماد بن سلمہ والی روایت ان بلا لا اذن بلیل فامرہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان ینادی ان العبد نام یعنی حضرت بلال نے ایک مرتبہ جب رات میں اذان دے دی تو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اعلان کر دو کہ بندہ نے نیند کی حالت میں وقت کا امتیاز نہ ہو سکنے کی وجہ سے قبل الوقت اذان دے دی۔ اس حدیث میں اعادۃ اذان کا حکم اس بات کی یقین دلیل ہے کہ قبل الوقت اذان دینا جائز نہیں اگر دے دی گئی تو اس کا اعادہ ضروری ہے۔ امام ترمذی نے اس روایت پر یہ اعتراض کیا کہ یہ غیر محفوظ ہے مگر یہ اعتراض درست نہیں کیونکہ غیر محفوظ وہ روایت ہوتی ہے جس کا راوی ثقہ ہو مگر منہ ہوا وثق منہ کی روایت کے خلاف روایت کرتا ہو لیکن یہاں دونوں روایتوں میں کوئی اختلاف نہیں اس لئے کہ حضرت بلال کی اذان باللیل سحری کے لئے ہوتی تھی اور صبح صادق کے بعد ابن ام مکتوم صلوٰۃ فجر کے لئے دوبارہ اذان دیتے تھے۔ اس صورت میں عبداللہ بن عمر کی حدیث میں دونوں اذانیں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اجازت سے مانی جائے گی، اور حماد بن سلمہ کی روایت میں حضرت بلال کی اذان باللیل چونکہ غیر رمضان میں ہوئی تھی اس لئے آپ نے اظہار ناراضگی فرما کر اذان کا اعادہ کرایا۔ بالفاظ دیگر ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت میں اذان باللیل بر محل تھی اس لئے آپ نے اس پر کوئی نکیر نہیں فرمایا برخلاف حماد بن سلمہ کی روایت کے کہ اس میں اذان باللیل غیر رمضان میں ہونے کی وجہ سے بے محل تھی اس لئے آپ نے نکیر فرما کر اذان کا اعادہ کرایا۔ اب

جب کہ دونوں حدیثوں میں بآسانی تطبیق ہو رہی ہے تو خواہ مخواہ حماد بن سلمہ جو ثقہ راوی ہیں ان کی طرف وہم کی نسبت کرنا تعصب کی نشاندہی کرتا ہے۔ دوسری توجیہ یہ ہے کہ حضرت بلال کی اذان عین طلوع فجر کے وقت قبل التین ہوتی تھی اس کے بعد کچھ دیر تک دعا کرنے کے بعد جب نیچے اترتے تھے تو تین ہو جاتا تھا اور ابن ام مکتوم اذان دیتے تھے اس صورت میں گویا دونوں کی اذانیں صبح صادق کے بعد ہی ہوتی تھیں صرف تین اور عدم تین کا فرق ہوتا تھا حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی اس حدیث ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال ان بلالاً ینادی بلیل فکلوا واشربوا حتی ینادی ابن ام مکتوم قالت ولم یکن بینہما الا مقدار ما یصعد ہذا وینزل ہذا (طحاوی) سے اس توجیہ کی تائید ہوتی ہے البتہ اس صورت میں یہ ماننا پڑے گا کہ تین فجر سے پہلے کا وقتا وقت ہے صوم کے معاملہ میں وہ سب رات کے حکم میں ہے اسی وجہ سے ینادی بلیل فرمایا گیا نیز یہ بھی ماننا ہو گا کہ حضرت بلال کی اذان تذکیر کے لئے ہوتی تھی نہ کہ نماز کے لئے ورنہ تو ابن ام مکتوم کی اذان سے نکرار اذان لازم آئے گا جس کا کوئی بھی قائل نہیں۔ تیسری توجیہ یہ ہے کہ حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ، ضعف بصر کی وجہ سے فجر کاذب کے وقت اذان دے دیا کرتے تھے اس پر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو توبیہ فرمائی اور عام لوگوں سے یہ فرمایا کہ ان کی قبل الوقت اذان کی وجہ سے کھانا پینا ترک کرو۔ اس صورت میں ضعف بصر کی وجہ سے حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اذان کو محض اتفاقی غلطی پر اور حضرت ابن ام مکتوم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اذان کو اس کے اعادہ پر محمول کیا جائے گا۔ اس توجیہ کی تائید حضرت ابو ذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اس روایت سے ہوتی ہے کہ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لبلال انک تؤذن اذا کان الفجر ساطعاً وليس ذلک الصبح انما کان الصبح ہکذا معترضاً (طحاوی ص ۸۴) احناف کی تیسری دلیل ہے عن نافع عن ابن عمر عن حفصۃ بنت عمر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا اذن المؤذن بالفجر قام فصلی رکعتی الفجر ثم خرج الی المسجد وحرم الطعام وکان لا یؤذن حتی یصبح (شرح معانی الآثار ص ۸۳) اس روایت میں حضرت حفصہ رضی اللہ تعالیٰ

عنها آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی عام عادت بیان فرما رہی ہیں کہ آپ فجر کی اذان کے بعد فجر کی دو رکعت سنتیں پڑھتے تھے اور اذان اسی وقت ہوتی تھی جب کہ صبح ہو جاتی۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اذان فجر ہمیشہ صبح صادق کے بعد ہوا کرتی تھی۔ اس کے راوی بھی عبداللہ بن عمر ہیں اس لئے ان بلا لایؤذن بلیل الخ کو یا تو سحری کی اذان پر محمول کیا جائے گا یا پھر ضعف بصر کی وجہ سے رات کی اذان کا بطور شکایت آپ نے ذکر فرمایا یعنی آپ کا مقصد یہ تھا کہ حضرت بلال تو رات ہی میں اذان دے دیا کرتے ہیں اس لئے تم ان کی اذان پر کھانا پینا ترک مت کیا کرو ہاں جب ابن ام مکتوم اذان دیں تو اس وقت چونکہ تین فجر ہو جاتا ہے اس لئے ان کی اذان پر کھانا پینا بند کر دیا کرو چونکہ دلیل احناف کی ابو داؤد شریف ص ۹۷ پر عن شداد مولیٰ عیاض بن عامر عن بلال ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لا تؤذن حتی یستبین لك الفجر یہ روایت اگرچہ مرسل ہے مگر شداد چونکہ ثقہ ہیں ثقہ کا مرسل حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک مقبول ہے۔ پانچویں دلیل مصنف ابن ابی شیبہ ص ۱۲۴ میں عن الاسود عن عائشة قالت ما کاذا یؤذنون حتی ینفجر الفجر ہے اس روایت کی سند تو بالکل صحیح ہے۔ نیز امام طحاوی نے ابراہیم نخعی سے نقل کیا ہے قال شیعنا علقمة الی مکة وخرج بلیل فسمع مؤذنا یؤذن بلیل فقال اما هذا فقد خالف سنة اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لو کان نائما کان خیرا لہ فاذا طلع الفجر اذن (شرح معانی الآثار ص ۸۴) دوسری جرح امام ترمذی نے عبد العزیز کی روایت پر یہ کی تھی کہ یہ روایت منقطع ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ابو داؤد نے اس کو ص ۹۷ پر درج ذیل تین سندوں کے ساتھ ذکر کیا ہے ① شعیب بن حرب عن عبد العزیز بن ابی سواد انا نافع عن مؤذن لعمر یقال لہ مسروح ② حماد بن زرید عن عبید اللہ بن عمر عن نافع او غیرہ ان مؤذنا لعمر یقال لہ مسروح ③ رواہ الدراوردی عن عبید اللہ عن نافع عن ابن عمر قال کان لعمر مؤذن یقال لہ مسعود و ذکر نحوه و هذا الصح من ذاک۔ ابو داؤد نے ان تینوں روایتوں میں ایک تو مؤذن کا نام ذکر کر دیا دوسرے یہ کہ آخری روایت میں عبد اللہ ابن عمر کا ذکر کر کے حدیث کو متصلاً ذکر کر دیا پھر اسی کو انھوں نے اصح کہا ہے۔ دارقطنی نے اگرچہ

شعیب بن حرب کی منقطع روایت کو اصح کہا ہے مگر امام ابو داؤد دارقطنی سے بہر حال اقدم اور افضل ہیں اس لئے ابو داؤد ہی کی رائے کو ترجیح دی جائے گی۔ اب اس کے بعد اس روایت کو منقطع کہنے کا اعتراض بھی منقطع ہو گیا۔ تیسری جرح جو امام ترمذی نے حماد بن سلمہ کے متفرد ہونے کی بیان فرمائی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ حماد بن سلمہ ثقہ ہیں ثقہ کا تفرد روایت کو مجروح نہیں کرتا علاوہ ازیں دارقطنی صنف پر حماد کی روایت کو ذکر کر کے اس کی متابعت بھی ذکر کرتے ہیں کہ تابعہ سعید بن زری وکان ضعیفا عن ایوب۔ سعید بن زری گو کہ ضعیف ہیں مگر ثقہ راوی کی متابعت میں ان کی روایت یقیناً مقبول اور باعث تقویت ہوگی۔ بہر حال اس مسئلہ میں احناف کے پاس کافی دلائل ہیں برخلاف ائمہ ثلاثہ کے کہ ان کے پاس صرف عبد اللہ بن عمر کی روایت اور وہ بھی ابن ام مکتوم کے اعادہ اذان پر مشتمل تھی جس کی وجہ سے ان کا استدلال ہی ختم ہو جاتا ہے۔ باقی اس جگہ ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ نسائی شریف ص ۷۷ میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت میں اذا اذن بلال فكلوا واشربوا حتى يؤذن ابن ام مکتوم اور اسی حدیث کے متصل حضرت انیسہ کی روایت ہے جس میں اس کے برعکس اذا اذن ابن ام مکتوم فكلوا واشربوا اذا اذن بلال فلا تأكلوا ولا تشربوا ذکر کیا گیا ہے ظاہر ہے کہ یہ کھلا ہوا تعارض ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مؤذن یہ دونوں ہی حضرات تھے ان کی

لہ دارقطنی ص ۱۹ میں حماد بن سلمہ کی اسی روایت کو دو سندوں سے ذکر کیا ہے (۱) عن حمید بن ہلال ان بلالاً اذن لیلۃ بسواد فامرہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یرجع الی مقامہ فینادی ان العبد نام فرجع وهو یقول لیت بلالاً لم تلدہ امہ وبل من نضح دم جبینہ (۲) ابو یوسف القاضی عن سعید بن ابی عروبہ عن قتادۃ عن انس ان بلالاً اذن قبل الفجر فامرہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یصعد فینادی ان العبد نام ففعل وقال لیت بلالاً لم تلدہ امہ وابتل من نضح دم جبینہ تفرد بہ ابو یوسف عن سعید وغیرہ برسئلہ عن سعید عن قتادۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ اب بے شک پہلی روایت مرسل ہے دوسری روایت میں رفع کے اندر ابو یوسف متفرد ہیں مگر ثقہ کا ارسال اور تفرد روایت کو مجروح نہیں کرتا۔ نیز یہ کہ جب اس روایت کے طرق بھی متعدد ہیں تو اس کا کس طرح انکار کیا جاسکتا ہے۔

(سید شہود حسن حسنی غفرلہ)

اذانوں کے درمیان پہلے وہی ترتیب تھی جو حضرت انیسہ کی روایت میں ہے مگر بعد میں جب ضعفِ بصر کی وجہ سے حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے غلطی ہوئی تو صبح کی اذان پر ابن ام مکتوم کو مقرر کر دیا گیا یہ چونکہ نابینا تھے اس لئے یہ اسی وقت اذان دیتے تھے جب لوگ ان سے کہتے کہ اصبحت اصبحت۔ اس صورت میں یہ اشکال ختم ہو جاتا ہے۔ (۱۹ ریح الثانی ۳۶۹)

❦ الدَّرْسُ السَّادِسُ وَالسَّبْعُونَ ❦

باب فی کراہیۃ الخروج من المسجد بعد الاذان : اذان کے بعد مسجد نکلتا مکروہ و ممنوع ہے اس کی ممانعت پر درج ذیل حدیثیں دلالت کرتی ہیں ① قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من ادرك الاذان في المسجد ثم خرج لم يخرج لحاجة وهو لا يريد الرجعة فهو منافق (ابن ماجہ ص ۵۴) ② عن سعید بن المسيب ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا يخرج من المسجد احد بعد النداء الا منافق الا احدا خرجته حاجة وهو يريد الرجوع (مراسل ابوداؤد ص ۶) ③ ترمذی میں حدیث باب عن ابی الشعثاء قال خرج رجل من المسجد بعد ما اذن فيه بالعصر فقال ابو هريرة اما هذا فقد عصي ابا القاسم صلی اللہ علیہ وسلم یرتہم حدیثیں بعد الاذان خروج من المسجد کی ممانعت پر دلالت کرتی ہیں مگر چونکہ ابن ماجہ اور مراسل کی حدیث میں حاجت کی قید لگی ہوئی ہے اس لئے کسی عذر کی وجہ سے نکلتا بالاتفاق جائز ہے نیز بخاری شریف ص ۸۹ پر امام بخاری نے ہل یخرج من المسجد لعلہ کے ترجمہ کے ذیل میں حاجتِ غسل کے لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خروج من المسجد کی حدیث کو ذکر کر کے اس کو جائز قرار دیا ہے۔ اب اعذار کی تفصیل یہ ہے کہ وضو یا غسل کی ضرورت پیش آجائے یا کوئی شخص کسی دوسری مسجد میں امام یا اس کا ستولی ہو کہ نماز کے انتظام کے لئے اس کو جانا ہو، یا شخص اپنی نماز پڑھ چکا ہو تو فجر، عصر، مغرب میں مطلقاً اور ظہر و عشاء میں اقامت شروع ہونے سے پہلے نکلتا جائز ہے اور اگر اقامت شروع ہو گئی تو پھر نیتِ نفل

شریک ہو جائے۔ ان کے علاوہ اور بھی ضرورتیں پیش آئیں تو بھی نکل سکتا ہے۔ بعد الاذان خروج من المسجد کی ممانعت کی علت اتقوا مواضع التہم کے مطابق ترکِ صلوٰۃ کی تہمت سے بچانا ہے۔ بوقتِ عذر یہ علت زائل ہو جائے گی اس حدیث میں ایک بحث یہ ہے کہ اگر صحابی صیغہ محتملہ کا استعمال کرے مثلاً ان من السنۃ کذا یا فقد عصی ابا القاسم یا انہ طاعة لله ورسوله تو اس قسم کے صیغوں میں حضرات محدثین کا اختلاف ہے بعض حضرات کہتے ہیں کہ چونکہ ان الفاظ میں یہ بھی احتمال ہے کہ ممکن ہے صحابی نے اپنی فہم کے مطابق کسی حدیث سے بطور اجتہاد واستنباط یہ حکم لگایا ہو اس لئے اس کو موقوف ہی کے درجہ میں رکھا جائے گا مگر ابن عبدالبر وغیرہ اکثر محدثین اس کو حدیث مرفوعہ کے درجہ میں شمار کرتے ہیں لیکن اگر صحابی پورے یقین اور وثوق کے ساتھ اس قسم کے الفاظ کہے تو پھر بالاتفاق اس کو حدیث مرفوعہ کا حکم دیا جائے گا جیسا کہ بخاری شریف ص ۵۱۶ میں ہے خالد عن ابی قلابہ عن انس و لو شئت ان اقول قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولكن قال السنۃ اذا تزوج البکر اقام عندہا سبعا و اذا تزوج الثیب اقام عندہا ثلثا۔ یہاں خط کشیدہ جملہ جو خالد بن مہران کا قول ہے وہ صریح تیقن پر دلالت کر رہا ہے اسی وجہ سے اگلے باب میں امام بخاری نے اس حدیث کو بغیر اس جملہ کے عن ابی قلابہ عن انس قال من السنۃ کے ساتھ روایت کیا ہے جس سے معلوم ہوا کہ امام بخاری کے نزدیک بھی یہ حدیث مرفوعہ کے حکم میں ہے ورنہ تو وہ اس کو ہرگز روایت نہ کرتے کیونکہ انھوں نے اپنی جامع صحیح میں صرف احادیث مرفوعہ کے ذکر کرنے کا التزام کیا ہے۔ اس بنا پر ان کا اس کو روایت کر دینا اس کے مرفوع ہونے کی صریح دلیل ہے۔ باب ما جاء فی الاذان فی السفر: سفر کے اندر نماز کے لئے اذان و اقامت دونوں کہنا اکثر ائمہ کے نزدیک مستحب ہے بعض حضرات صرف اقامت کے قائل ہیں اس لئے کہ اذان غائبین کے اعلام اور ان کی تداعی کے لئے ہوتی ہے اور سفر کے اندر جب کہ دور دور تک آبادی کا نام و نشان نہیں تو غائبین کے لئے اعلام کا سوال ہی ختم ہو جاتا ہے مگر یہ دلیل اس لئے درست نہیں کہ حدیث باب میں فاذا واقیما دونوں کا حکم ہے اس لئے صریح حدیث کی موجودگی میں یہ

دلیل نہیں چل سکتی۔ دوسری بحث یہ ہے کہ اذان و اقامت تو ایک ہی شخص کہتا ہے تو پھر فاذا نا
واقامت ثنیہ کا صیغہ کیوں لایا گیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ فاذا نا معنی میں فلیؤذن لحدکما کے ہے
جیسا کہ بخاری شریف ص ۵۸ اور نسائی شریف ص ۱۱۲ پر ہے فلیؤذن لکم احداکم تاہم ثنیہ لانے میں
ایک نکتہ یہ ہے کہ اذان و اقامت کے اندر دونوں مساوی درجہ میں ہیں کسی کو کسی پر ترجیح نہیں
دونوں میں سے جو چاہے کہہ سکتا ہے، البتہ امامت کے اندر اکبر کما سنا یعنی بڑی عمر والے کو
فوقیت حاصل ہے۔ بظاہر دیگر اوصاف میں سب کے سب مساوی تھے اس لئے بڑی عمر والے کو
ترجیح دی گئی۔ تیسری بحث یہ ہے کہ سفر کے اندر اذان دینے کے لئے کتنے اشخاص کی موجودگی ہونی
چاہئے تو اس کے متعلق امام بخاری نے بخاری شریف ص ۵۸ پر ترجمۃ الباب قائم کیا ہے باب
الاذان للسافر اذا كانوا جماعة والاقامة اس کے بعد مالک بن حویرث کی حدیث مفصل طور
پر ذکر کی ہے جو درج ذیل ہے عن مالک بن الحویرث قال اتیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم
فی نفر من قومی فاقمنا عندہ عشرين لیلة وكان رجلاً رقیقاً فلما رای شوقنا الی
اهلینا قال ارجعوا فکونوا فیہم وعلوہم وصلوا فاذا حضرت الصلوة فلیؤذن لکم احداکم
ولیؤمکم اکبرکم تو امام بخاری کے ترجمہ اور حدیث دونوں سے یہی معلوم ہو رہا ہے کہ کم از کم
تین یا تین سے زیادہ افراد ہونے چاہئیں مگر ترمذی کی روایت کے اندر صرف مالک بن حویرث
اور ان کے چچا زاد بھائی کا ذکر ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر دو فرد بھی ہوں تو جب بھی اذان و
اقامت کہی جائے لیکن ابوداؤد شریف ص ۱۰۸ پر حدیث ہے عن عقبہ بن عامر قال سمعت
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول یعجب ربک عزوجل من راعی غنم فی سراسر
شظیہ بجبل یؤذن للصلوة ویصلی فیقول اللہ عزوجل انظر والی عبدی ہذا یؤذن ویقیم
للصلوة یخاف منی قد غفرت عبداً وادخلتہ الجنة اس حدیث سے تو تنہا ایک شخص کے
لئے بھی اذان و اقامت دونوں کا ثبوت ہو رہا ہے۔ احناف کا مذہب بھی یہی ہے کہ منفرد بھی اذان و

اقامت دونوں کہہ کر نماز ادا کرے گا۔ باب ماجاء فی فضل الاذان: سبع سنین یہ تکثیر و تحدید دونوں کے لئے ہو سکتا ہے۔ محتسباً ای طالباً الحصول الثواب لاحصول الاجرة کتبت لہ براءة من النار۔ براءة من النار دو قسم پر ہے ایک یہ کہ ایمان کے ساتھ اوامر و نواہی کی پابندی بھی کی ہو تو ایسے شخص کو جہنم کے عذاب سے بالکل بری کر کے جنت میں داخل کر دیا جائے گا، اس کو

(گذشتہ صفحہ ما مشیہ) اذاعہ منفرداً اور بجماعۃ الا الظہر یوم الجمعة فی المصر فان اذاعہ باذان واقامة مکروہ کذا فی التبین۔ اس کی وضاحت اس طرح کی جاسکتی ہے کہ شریعت نے نماز باجماعت جس کو اہل اصول ادا اہل سے تعبیر کرتے ہیں اس کے لئے غائبین کے اعلام کی غرض سے اذان کو اور حاضرین کے اعلام کی غرض سے اقامت کو وضع کیا ہے۔ یہ تو ایک کلیہ ہے اب ادارہ قاصر کے جتنے بھی جزئیات ہیں ان کو اس کلیہ کے تابع کر دیا جائے گا اس بنا پر جب ادارہ قاصر کے لئے تبعاً للاداء الکامل اذان واقامت کہی جائے گی تو اس میں اگرچہ ادارہ کامل کی فضیلت تو حاصل نہ ہوگی تاہم تشبیہ بالاداء الکامل کی فضیلت یقیناً حاصل ہو جائے گی بالفاظ دیگر یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ ہیئت جماعت کے بقدر الامکان تحفظ کا ثواب حاصل ہو جائے گا۔ بہر حال امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کلیات شرعیہ کی انتہائی درجہ نگہداشت رکھتے ہیں۔ جزئیات کی وجہ سے نقض کلیات سے بہت گریز کرتے ہیں۔ امام ابو حنیفہ اور ان کے فقہ کی یہ بہت اہم خصوصیت ہے جس کی طرف فی زمانہ لوگوں کی بہت کم توجہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ یہ لوگ فقہ حنفی کے دقائق سے بے خبر ہیں اور حنفی ہونے کے باوجود فقہ حنفی کے خلاف ریشہ دوانیاں کرتے ہیں۔ برخلاف دیگر حضرات کے کہ جب وہ میدان عمل میں آتے ہیں تو جزئیات کی وجہ سے نقض کلیات کی کوئی پروا نہیں کرتے۔ علاوہ ازیں منفرد کی اذان واقامت کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اذان دینے سے کم از کم اذان کی فضیلت اور اعلام کلمۃ اللہ کا ثواب حاصل ہو جائے گا۔ چنانچہ نسائی میں اذان کی فضیلت میں حدیث ہے ان اباسعید الخدری قال لہ (لابی صعصعہ) انی اراک تحب الغنم والبادیہ فاذا کنت فی غنمک اوبادیتک فاذنت بالصلوۃ فارفع صوتک فانہ لا یسمع مدی صوت المؤذن جن ولا انس ولا شئی الا شہد لہ یوم القیامۃ قال ابو سعید سمعتہ من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اس حدیث کی رو سے صالح جنات یا اصحاب خدمت حضرات بھی اذان کو سن کر ممکن ہے کہ شریک جماعت ہو جائیں تو اعلام کا ثواب بھی حاصل ہو سکتا ہے۔ فقط (سید مشہود حسن حسنی غفرلہ)

دخول اول کہا جاتا ہے اس حدیث میں یہی برأت مراد ہے۔ دوسری قسم یہ ہے کہ ایمان کے ساتھ اس نے کبائر کا ارتکاب بھی کیا اور بغیر توبہ کئے مر جاتا ہے تو معتزلہ و خوارج اس کو مثل کفار کے مخلد فی النار کہتے ہیں اور چونکہ ان کا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ رب العزت پر اعتدال واجب ہے اس لئے ایسے شخص کی مغفرت کو خلاف عدل سمجھ کر ناقابل عفو قرار دیتے ہیں۔ اُن کا یہ عقیدہ بالکل باطل ہے برخلاف اہل سنت کے کہ ان کا عقیدہ یہ ہے کہ ایسے شخص کو اس کے گناہوں کی سزا کے بقدر جہنم میں رکھ کر پھر اس کو جنت میں داخل کر دیا جائے گا۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ خداوند تعالیٰ ایسے شخص کو اپنی رحمت سے معاف فرمائے اور جہنم میں داخل نہ کرے لقولہ تعالیٰ وَیَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن یَّشَاءُ۔ بہر حال اس حدیث میں پہلی قسم کی برأت یعنی دخول اول مراد ہے۔ باقی صفت اقسام یعنی خلوص نیت اور ابتغاء مرضات اللہ تو ہر عمل کی مقبولیت کے لئے شرط ہے۔ کیونکہ ضابطہ یہی ہے کہ جو عمل جس کے لئے کیا جاتا ہے وہی اس کی جزاء کا ذمہ دار ہوتا ہے جیسا کہ شہید اور عالم اور سخی کے متعلق حدیث میں آتا ہے کہ ان کو خداوند قدوس بلا کر سوال کرے گا کہ تم نے دنیا کی زندگی میں میرے لئے کیا کیا؟ شہید کہے گا کہ میں نے آپ کے لئے اپنی جان قربان کر دی، عالم کہے گا کہ میں نے علم کے ذریعہ آپ کے دین کی خدمت کی، سخی کہے گا کہ میں نے آپ کی راہ میں اپنا مال قربان کیا، تو اللہ رب العزت فرمائے گا کہ تم نے میرے لئے کچھ نہیں کیا بلکہ اپنی شجاعت، اپنی علمیت، اپنی سخاوت کی شہرت کی غرض سے یہ سب کچھ کیا تو فقد قیل یعنی یہ شہرت جو تمہارا مقصد تھا دنیا میں تم کو حاصل ہو گیا اس لئے میرے یہاں تم اجر و ثواب کے مستحق نہیں ہو، پھر ان لوگوں کو مٹنے کے بل جہنم میں داخل کر دیا جائے گا۔ اعاذ باللہ من عذاب النار، بہر حال خلوص نیت کے ساتھ جو بھی عمل کیا جاتا ہے تو جسم میں قلب میں اور روح میں اچھے اثرات اور پاکیزگی پیدا ہوتی ہے۔ اس حدیث سے اذان کی فضیلت ثابت ہوتی ہے۔ لولاجابو، جابر بن یزید جعفی کی جرح و تعدیل کے بارے میں اختلاف ہے۔ یحییٰ بن سعید القطان، عبد الرحمن بن مہدی وغیرہ اس کو متروک الحدیث کہتے ہیں۔ امام ابو حنیفہ علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں ما رایت اکذب من جابو بن یزید الجعفی مگر سفیان ثوری، شعبہ اور دکیع اس کی

یعنی قرأت کرنے کا ضامن اور متکفل ہے اس لئے امام کی قرأت کے وقت مقتدیوں پر سکوت واجب ہوگا۔ لقولہ علیہ السّلام واذا قرع فانصتوا دوسرے یہ کہ دربار شاہی میں نمائندہ کے علاوہ دوسروں کا بولنا خلافِ ادب ہے البتہ اگر نمائندہ کوئی غلطی کرے تو اس کو لقمہ دیا جاسکتا ہے۔ اب جب قرأت ایک ہوئی یعنی امام کی تو نماز بھی ایک ہوگی اگرچہ پڑھنے والے متعدد ہیں۔ اس لئے جب امام کی نماز فاسد ہوگی تو لامحالہ مقتدیوں کی نماز بھی فاسد ہو جائے گی چنانچہ ابن ماجہ ص ۱۱۱ میں الامام ضامن کے بعد فان احسنہ لہ ولہم وان اساء یعنی فعلیہ ولا علیہم کی زیادتی سے اس کی تائید ہو رہی ہے کیونکہ اس میں ضمانت کی یہی تشریح کی گئی ہے کہ احسان اساءۃ فی الصلوٰۃ دونوں کا ذمہ دار امام ہے اس لئے اس صورت میں نماز امام کی ہوئی مقتدی اس کے تابع ہیں البتہ یہاں یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ جب نماز ایک ہوئی تو پھر مقتدیوں پر دیگر ارکان کی ادائیگی کیوں ضروری ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اصل نماز تو قرأت ہی ہے۔ مسلم شریف ص ۱۶۹ کی حدیث قسمت الصلوٰۃ بینی وبين عبدی نصفین میں قرأت کو صلوٰۃ سے تعبیر کرنا اس کی واضح دلیل ہے دوسرے یہ کہ دربار شاہی میں حاضری کا اصل مقصد صرف درخواست کا پیش کرنا ہوتا ہے جس میں امام نمائندگی کر رہا ہے۔ باقی دیگر ارکان رکوع و سجود، قیام و قعود وغیرہ یہ سب بارگاہِ رب العزت میں حاضری کے آداب ہیں جن کا بجالانا انفرادی طور سے ہر ایک پر ضروری ہے خلاصہ یہ کہ امام صرف قرأت کا ضامن ہے نہ کہ دیگر ارکان کا۔ ضامن کے دوسرے لغوی معنی ہیں اخذ فی ضمنہ کالسفینۃ تتضمن لسا فیہا وهو ایضاً مؤید لابی حنیفۃ یعنی ضمان کے دوسرے لغوی معنی یہ ہیں کہ ایک شے دوسری شے کو اپنے ضمن اور اپنے احاطہ میں لے لے جس طرح کشتی جالسین کو اپنے احاطہ میں لے کر ان کی حرکت و سکون کے لئے واسطہ فی العروض کی حیثیت اختیار کر لیتی ہے بعینہ امام اپنے مقتدین کے لئے قرأت کے اندر واسطہ فی العروض ہے لقولہ علیہ السّلام من کان لہ امام فقراءۃ الامام لہ قراءۃ کیونکہ واسطہ فی العروض کے اندر واسطہ بالذات اور ذی واسطہ بالعرض موصوف ہوا کرتا ہے اسی طرح یہاں امام قرأت کے ساتھ موصوف بالذات ہے مقتدی موصوف بالعرض ہیں اس صورت میں بھی جب امام قرأت کے ساتھ موصوف بالذات ہو تو اس کی نماز کا فساد مقتدین پر

قرأت کے ساتھ موصوف بالعرض ہیں ان کی نماز کے فساد کو مستلزم ہوگا۔ اب جس طرح واسطہ فی العروض کے اندر حرکت بالعرض کے علاوہ ذی واسطہ کی اپنی حرکت بالعرض بھی ہوتی ہے اسی طرح مقتدین قرأت بالعرض کے علاوہ دیگر ارکان رکوع وسجود وغیرہ کی ادائیگی میں منفرد ہیں اس لئے اگر ان ارکان میں سے کسی رکن کو مقتدی نے ترک کر دیا یا کوئی اور مفسد صلوة حرکت کی تب بھی مقتدی کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ خلاصہ یہ کہ مقتدی کی نماز کے فساد کے دو سبب ہوں گے ایک امام کی نماز کا فساد دوسرا خود مقتدی کا مفسد صلوة عمل اب جب کہ الامام ضامن سے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا اقرار ہے یہ کلیہ کہ نماز واحد ہے پڑھنے والے متعدد ہیں ثابت ہو گیا جس کی تائید دوسری بہت سی احادیث سے ہو رہی ہے چنانچہ نسائی شریف ص ۱۴۶ میں ہے انما جعل الامام ليوتمده فاذا اكبر فكبروا واذا اقرء فانصتوا الخ نسائی شریف ص ۱۲۶ پر ہے یوم القوم اقرء هم لكتاب اللہ پہلی حدیث میں کلمہ حصر کے ساتھ امام کو واجب الاقتداء قرار دینا اور بوقت قرأت مقتدیوں کو سکوت کا حکم دینا اور دوسری حدیث میں امامت کے لئے اقرء کو ترجیح دینا اس بات کی صریح دلیل ہے کہ نماز ایک ہی ہے ورنہ تو پھر کوئی بھی شخص امامت کر سکتا ہے نیز یہ کہ اگر نماز میں تعدد ہوتا تو قرأت میں بھی یقیناً تعدد کا حکم ہوتا۔ بہر حال یہ کلیہ ایسا ہے کہ کسی بھی مسئلہ میں اس کا نقض لازم نہیں آتا بلکہ مزید برآں اس کلیہ سے حسب ذیل مسائل مستنبط ہوتے ہیں ① مدرب رکوع یعنی جو امام کے ساتھ قرأت اور قیام میں شرکت نہ کر سکا اس کے قیام اور قرأت کا ضامن امام ہے اس لئے صرف رکوع میں شرکت کی وجہ وہ بالاتفاق مدرب رکعت شمار کیا جائے گا، جس کی تائید موطا امام مالک کی حدیث من ادرك رکعة فقد ادرك سجدة سے ہوتی ہے اب حضرات شوافع چونکہ امام اور مقتدی کی نمازوں کو الگ الگ کہتے ہیں اس لئے اس مسئلہ میں ان کے لئے خلاصی کی صرف دوی صورتیں ہو سکتی ہیں۔ اولاً یہ کہ احناف کی طرح نماز کو واحد مان کر امام کی ضمانت میں ان دونوں رکعتوں کی ادائیگی کو تسلیم کریں ورنہ تو پھر بغیر قیام و قرأت کے نماز کے جواز کا فتویٰ دیں ② دوسرا مسئلہ اقتداء مفترض خلف المتنفل کا ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ تعدد صلوة کی وجہ سے اس کے جواز کے قائل ہیں۔ امام ابو حنیفہ علیہ الرحمہ وحدہ صلوة کے کلیہ کے تحت اقتداء مفترض خلف المتنفل

اور اقتداء مفترض خلف المفترض بفرض آخر کو ناجائز اور اقتداء متنفل خلف المفترض کو جائز قرار دیتے ہیں کیونکہ پہلی دونوں صورتوں میں ایک تو اس کلیہ کے برخلاف تعدد وصولۃ لازم آتا ہے دوسرے یہ کہ اقتداء مفترض خلف المتنفل میں تضمن مافوق اور اقتداء مفترض خلف المفترض بفرض آخر کے اندر تضمن غیر لازم آتا ہے جو بلاشبہ ناجائز ہے۔ البتہ تیسری صورت میں ادنیٰ کا اعلیٰ کے ضمن میں ہونا لازم آتا ہے جس کا جواز بالکل ظاہر ہے (۴) تیسرا مسئلہ یہ کہ نماز ایک ہوگی تو قرأت بھی ایک ہوگی چنانچہ مسلم شریف ص ۲۱۱ کی حدیث و اذا قرأ فانصتوا اس کی مؤید ہے۔ والمؤذن مؤتمن، مؤذن کو مؤتمن کہا گیا کیونکہ اس کی اذان سے لوگوں کے نماز روزے متعلق ہیں۔ اوپر چڑھ کر اذان کے لئے جانے میں بے پردگی سے احتیاط کرنے کی بنا پر اس کو مؤتمن کہا گیا۔ اب چونکہ رشد و ہدایت کی دعاء سے تحفظ عن التقصیر اور دعائے مغفرت سے وقوع تقصیر مفہوم ہوتا ہے نیز یہ کہ امامت سنت رسول اور اذان سنت بلال ہے اس بنا پر منصب امامت کو منصب تاذین سے افضل کہا گیا ہے۔ اب اس حدیث کی سند میں جو امام ترمذی نے کلام کیا ہے کہ سفیان ثوری اور حفص بن غیاث وغیرہ عن الاعمش عن ابی صالح عن ابی ہریرۃ یقین کے ساتھ روایت کرتے ہیں مگر ابو زرہ اس حدیث کو عن عائشۃ اور امام بخاری عن ابی ہریرۃ اصح قرار دیتے ہیں، اور علی بن مدینی دونوں کو لم یثبت کہتے ہیں۔ اسباط بن محمد نے حدیث ثبوت عن ابی صالح کہہ کر سند کو مشکوک کر دیا، لیکن ابو داؤد وصحیح میں ثنا الاعمش عن رجل عن ابی صالح یعنی اعمش اور ابوصالح کے درمیان رجل مجہول کا واسطہ ذکر کیا گیا ہے۔ اب یہ رجل مجہول کون ہے تو نافع بن سلیمان کی روایت عن محمد بن ابی صالح عن امیہ عن عائشۃ سے معلوم ہوتا ہے کہ شاید یہ رجل مجہول محمد بن ابی صالح ہیں واللہ اعلم۔ اس کے بعد ابو داؤد فرماتے ہیں عن الاعمش قال نبئت عن ابی صالح قال ولا ارانی الا قد سمعتہ منذ عن ابی ہریرۃ۔ اس عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اعمش کا ظن غالب تو یہی ہے کہ میں نے ابوصالح سے سنا ہے مگر درس میں بعض اوقات کوئی بات سُننے سے رد جاتی ہے یا کسی بات میں کچھ شک ہوتا ہے تو اپنے کسی ہم سبق سے انسان تحقیق کر لیا کرتا ہے۔ بظاہر یہی صورت اعمش کو پیش آئی اور انھوں نے ازراہ احتیاط شک کا اظہار

کیا، جس کا یہ مطلب ہو کہ روایت اپنی جگہ صحیح ہے۔ چنانچہ ابن حبان نے حضرت عائشہؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ رضی اللہ تعالیٰ عنہما دونوں کی حدیثوں کو صحیح کہا ہے نیز بذیل الجہود ص ۲۹ میں اعمش کے سماع من ابی صالح کی بھی تصریح کی اور حدیثنا ابوصالح کے الفاظ بھی ذکر کئے ہیں اس لئے روایت بہر حال صحیح ہے۔

باب ما یقول اذا اذن المؤذن :- اجابت دو قسم پر ہے عملی اور قولی۔ علامہ ابن ہمام وغیرہ احناف کی ایک جماعت اجابت عملی کو واجب اور شوافع و احمد فرض عین کہتے ہیں دیگر عام احناف سنت مؤکدہ کہتے ہیں۔ قائلین وجوب کی دلیل ترمذی شریف ص ۳ کی حدیث عن ابی ہریرہؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لقد هممت ان امرفتی ان یجمعوا حزم الحطب ثم امر بالصلو فتقام ثم احرق علی اقوام لا یشہدون الصلوۃ ہے۔ ظاہر ہے کہ ترک جماعت پر اتنا شدید غیظ و غضب دلیل وجوب ہے۔ دوسرے حضرات فرماتے ہیں کہ یہ لوگ منافقین تھے تاہم تاکید کی وجہ سے بہر حال سنت مؤکدہ ہے۔ اجابت قولی میں بھی احناف و شوافع کے دو قول ہیں وجوب اور استحباب۔ دلیل وجوب صیغہ امر ہے، قائلین استحباب امر کو استحباب پر محمول کرتے ہیں۔ مثل ما یقول المؤذن :- چونکہ جماعت میں جیسا کہ مسلم شریف اور ابوداؤد کی حدیثوں میں آتا ہے کہ حوقلہ پڑھنا چاہئے اور قد قامت الصلوۃ کے جواب میں اقامہا اللہ وادامہا اور الصلوۃ خیر من النوم کے جواب میں صدقت و بررت کہا جائے تو اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ قولوا فی اکثر الکلمات مثل ما یقول المؤذن اس توجیہ کے اندر مماثلت حقیقی مع الاستثنا مراد ہوگی۔ دوسری توجیہ یہ ہے کہ قولوا بما یقتضیہ قول المؤذن اس توجیہ میں مماثلت معنوی بلا کسی استثنا کے مراد ہوگی۔ اس سے چونکہ اجابت عملی مراد ہے تو رفع موانع شیطانیہ کی غرض سے حوقلہ کہنے کا حکم ہے۔ دوسری عقلی وجہ یہ ہے کہ جماعت میں اور الصلوۃ خیر من النوم اور قد قامت الصلوۃ کے جواب میں انہیں الفاظ کا اعادہ کر دیا جائے گا تو یہ ایک قسم کا استہزار ہو جائے گا۔ باب فی کراہیۃ ان یاخذ المؤذن علی الاذان اجراً۔ عثمان بن ابی العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اس حدیث سے اجرت علی التاذین کی کراہت ثابت ہوتی ہے۔ اسی طرح ان اجری الا علی اللہ اور قل لا اسئلكم علیہ اجرًا اور ولا تشروا

بِأَيَّتِي تَشَاءُ قَلِيلًا وَغَيْرِهَا آیات سے اُجرت علی الطاعات کی کراہت ثابت ہوتی ہے۔ امام ابو حنیفہ علیہ الرحمہ انھیں نصوص کی بنا پر اُجرت علی الطاعات کے عدم جواز کے قائل ہیں۔ حنا بلہ کا بھی یہی مذہب ہے۔ امام شافعی علیہ الرحمہ اس کو جائز کہتے ہیں۔ امام شافعی صاحب کی دلیل بخاری شریف ص ۵۲ پر عبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی یہ حدیث ہے کہ صحابہ کرام کا ایک جگہ گزر ہوا صحابہ کرام نے ان لوگوں سے ضیافت کا مطالبہ کیا مگر انھوں نے صاف انکار کر دیا۔ اسی اثنا میں ایک شخص کے سانپ نے کاٹ لیا تو وہ لوگ صحابہ کرام کے پاس آئے اور پوچھا کہ کیا آپ لوگوں میں کوئی جھاڑ بھونک والا ہے، تو حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ ہاں ہمارے پاس رقیہ ہے مگر تم لوگوں نے ہماری مہمانی سے انکار کر دیا تھا اس لئے ہم بغیر اُجرت لئے رقیہ نہ کریں گے۔ بالآخر تیس بکریاں طے ہوئیں۔ انھوں نے سورہ فاتحہ پڑھ کر دم کرنا شروع کر دیا تو وہ بالکل صحیح ہو گیا۔ دوسرے ساتھیوں نے اس کو مکر وہ سمجھا کہ یہ تو کتاب اللہ پر اُجرت ہو گئی اس لئے جب تک آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مسئلہ کی تحقیق نہ کر لی جائے اس وقت تک ان کو استعمال نہ کیا جائے۔ جب آپ سے معلوم کیا تو آپ نے ارشاد فرمایا ان احق ما لخذتم علیہ اجرًا کتاب اللہ پھر آپ نے فرمایا واضر بوالی بسہم۔ احناف اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ رقیہ کے اندر عبادت کے معنی نہیں ہیں بلکہ غرض دنیوی یعنی علاج مقصود ہے، لیکن قرآن اگر کسی غرض دنیوی رقیہ وغیرہ کے لئے پڑھا جائے تو اس کی اُجرت بلاشبہ جائز ہے اور اگر ثواب اور عبادت کی غرض سے پڑھا جائے گا تو اُجرت لینا حرام ہوگا، لیکن مشائخ بلخ اور متاخرین نے ضرورت شدیدہ کی بنا پر امام شافعی صاحب کے مذہب پر فتویٰ دے دیا ہے۔ کیونکہ اذان و امامت و عظ و تذکیر، تدریس و تحریر یہ سب شعائر اسلام ہیں، جن کے قیام کی ذمہ داری حکومت اسلامی پر عائد ہوتی ہے چنانچہ زمانہ سابق میں مؤذن، امام، مدرس اور واعظ وغیرہ ان سب حضرات کے بیت المال سے وظائف حکومت نے جاری کر رکھے تھے حتیٰ کہ خود امام المسلمین بھی بیت المال سے وظیفہ لیا کرتا تھا جیسا کہ بخاری شریف ص ۲۴ میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا قول ہے کہ لما استخلف ابوبکر الصدیق قال لقد علم قومی ان حرفی لم تکن تعجز عن مؤنة اهلی و شغل

بامر المسلمین فسیأکل ال ابی بکر من ہذا المال ویحترف للمسلمین فیہ حضرت
 ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے نہایت صفائی کے ساتھ بات کو صاف کر دیا کہ کسبِ معاش
 کے لئے میرے پاس اسباب کی کمی نہیں مگر امورِ مسلمین میں مشغولیت کی وجہ سے اسبابِ معاش
 اختیار کرنے کے لئے وقت نہ مل سکے گا۔ اس لئے ابوبکر (رضی اللہ تعالیٰ عنہ) اسی بیت المال سے وظیفہ
 لیا کرے گا۔ خود آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اخراجات کے لئے حق تعالیٰ شانہ نے فی اور خمس مقرر
 فرما دیا تھا، لیکن اب جب کہ بیت المال کا نظام ختم ہو گیا تو شعائرِ اسلامیہ کے تحفظ کی ذمہ داری تمام
 ہی مسلمانوں پر عائد ہوتی ہے۔ اس لئے اُن کا فرض ہے کہ وہ امام و مؤذن کو مقرر کریں اور باقاعدہ
 اجرت دیں اگر اجرت نہ دی جائے گی تو سب اپنے اپنے کسبِ معاش میں مشغول ہو جائیں گے جس
 کی وجہ سے علماء و فقہاء، مؤذنین و ائمہ کا وجود ہی خطرے میں پڑ جائے گا۔ اس صورت میں یہ تمام شعائرِ
 اسلامیہ ضائع ہو جائیں گے، ورنہ تو کم از کم نظم بکھر جائے گا۔ باب مایقول اذا اذن المؤذن من العلم
 حین یسمع المؤذن ذات مؤذن چونکہ از قبیل مسموعات نہیں ہے اس لئے یہاں مضاف صوتہ
 اوقولہ اذا اذنتہ محذوف مانا جائے گا۔ وانا اشہدان لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک
 لہ وان محمداً عبدہ ورسولہ رضیت باللہ رباً وبالاسلام دیناً وبمحمد
 رسولاً۔ اس کے پڑھنے کا محل آخر اذان ہی ہے کیونکہ درمیان میں پڑھنے کے اندر اجابت میں
 خلل واقع ہوگا۔ باب منہ ایضاً: دعوة تامۃ تاہ اس لئے کہا گیا کہ اذان میں تینوں
 اصولِ دین یعنی توحید اشہدان لا الہ الا اللہ میں رسالت اشہدان محمد رسول اللہ
 میں اور آخرت اور قیامت حی علی الفلاح میں مذکور ہے اور عمل حی علی الصلوٰۃ میں ہے اس لئے
 اذان اپنے کلمات کے لحاظ سے اعلیٰ درجہ کا شعارِ اسلام ہے۔ الصلوٰۃ القائۃ بعض علماء نے قائمہ کے
 معنی رائے کے لئے ہیں اس لئے کہ نماز کسی اُمت میں منسوخ نہیں ہوئی۔ بعض نے قائمہ کے معنی کلام
 کے لئے ہیں کیونکہ قیام الشیء اسی وقت ہوتا ہے جب کہ اس کے تمام اجزاء صحیح اور کامل ہوں۔
 وسیلۃ یہ بہت بڑا مرتبہ ہے جس کو شفاعتِ کبریٰ کہا جاتا ہے۔ الفضیلۃ اور مقام محمود یہ بھی
 وہی شفاعتِ کبریٰ کا مرتبہ اور مقام ہے تینوں کے معنی ایک ہیں اگرچہ عنوان الگ ہے مگر معنوں ایک

ہے۔ وسیلہ تو اس لئے کہا گیا کہ اس موقع پر بندوں اور اللہ کے درمیان آپ کا توسل ہو گا۔ فضیلہ اس لئے کہ یہ افضل ترین مرتبہ ہے اور مقام محمود اس لئے کہ صاحب منصب ہذا کی تمام اولین و آخرین مدح سرائی کریں گے۔ عنوانوں کے جدا ہونے کی وجہ سے ایک کا دوسرے پر عطف کرنا صحیح ہو گیا۔ وسیلہ کے دوسرے معنی یہ بھی مراد لئے گئے ہیں کہ نعمائے دنیا کے اندر بھی آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم اللہ رب العزت اور بندوں کے درمیان واسطہ ہیں یعنی جناب باری تعالیٰ کی طرف سے جو فیضان اپنے بندوں پر ہوتا ہے وہ اولاً بالذات آپ پر اور آپ کی وساطت سے تمام بندوں پر ہوتا ہے اُمت دعوت و اجابت دونوں ہی داخل ہیں حتیٰ کہ موجودات کے وجود کے فیضان میں بھی بعض کے نزدیک آپ ہی کی ذات اقدس واسطہ ہے خواہ کوئی ادراک کرے یا نہ کرے۔ اولیاء اللہ کو اس کا ادراک ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے حضرات صوفیائے کرام کے نزدیک وساطت اور وسائط کی بڑی اہمیت ہے، لیکن وسائط کا اختیار ہونا ضروری نہیں ہے۔ اہل بدعت اپنی اندھی عقیدت اور غلو کی بنا پر انبیاء اور اولیاء کو با اختیار سمجھ کر ان سے دعائیں کرتے ہیں جو بدعت بھی ہے اور شرک بھی ہے۔ عسیٰ ان یبعثک میں عسیٰ ترقی اور تحقیق دونوں کے لئے ہو سکتا ہے۔ انواع شفاعت مختلف ہیں یہاں مقام محمود میں شفاعت کبریٰ مراد ہے کیونکہ جب تمام اہل محشر سخت بے چینی اور اضطرابی کیفیت میں ہوں گے تو حضرت آدم، حضرت نوح، حضرت ابراہیم وغیرہ انبیاء علیہم السلام کے پاس حاضر ہو کر شفاعت کی درخواست کریں گے۔ سب نفسی نفسی اذہبوا الی غیری کہہ کر معذرت کر دیں گے بالآخر جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حاضر ہو کر درخواست کریں گے اور آپ کی شفاعت قبول ہوگی۔ اس وقت جمیع اہل محشر کو یک گونہ سکون حاصل ہوگا۔ حلت له شفاعتی۔ ۱۷ نزلت اور اگر حلال سے مشتق مانا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ شفاعت کے لئے کوئی رکاوٹ نہیں رہے گی یعنی آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے شفاعت کے واسطے اذن باری تعالیٰ ہو جائے گا۔

دوسری شفاعت ترقی درجات کی ہوگی۔ بہر حال مطلب یہ ہے کہ دعا کرنے والے نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے دعا کی تو یقبل الہدیہ ویشیرہا کی

عادت کے مطابق آپ نے اس کے عوض اپنی شفاعت کی خوشخبری سنائی۔
(۲۶/ربیع الثانی ۱۳۶۹ھ)

الدَّرْسُ السَّابِعُ وَالسَّبْعُونَ

بَاب مَا جَاءَ كَمْ فَرَضَ اللَّهُ عَلَى عِبَادِهِ مِنَ الصَّلَوَاتِ : اس جگہ حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور مسلم شریف ص ۹۱ میں خود آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم فرض علیٰ خمسین صلوٰۃ فی کلّ یوم ولیلۃ ارشاد فرماتے ہیں حالانکہ نماز اُمت پر بھی فرض ہے، جیسا کہ مسلم شریف کی اسی حدیث میں حضرت موسیٰ علیہ السلام فرماتے ہیں ما فرض سربک علی اُمتک۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ وہ علی اُمتی کا لفظ یا تو اختصاراً حذف کر دیا گیا یا اُمت کو آپ کے تابع کر دیا گیا۔ دوسرا جواب یہ کہ فرضیت صلوٰۃ کو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خداوند قدوس کی عظیم الشان نعمت سمجھتے ہوئے کمال محبت کے ساتھ ازراۃ تلذذ اپنی طرف منسوب فرمایا اگرچہ اُمت پر بھی فرض ہے۔ تیسرا جواب یہ کہ لیلۃ المعراج میں بارگاہ رب العزت کے اندر صرف آپ ہی تھے اُمت وہاں موجود نہ تھی اس لئے اپنی طرف نسبت فرمائی۔ دوسرا اشکال ما یبدل القول لدی یعنی نسخ کے متعلق یہ ہوتا ہے کہ نسخ کے اندر عواقب امور سے جہل اور انفع غیر انفع سے لاعلمی لازم آتی ہے اس لئے کلام اللہ میں نسخ نہ ہونا چاہئے۔ یہ اعتراض یہودی اس لئے کرتے ہیں تاکہ اُن کی شریعت کا شریعت عیسوی اور شریعت محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والتسلیم سے منسوخ ہونا لازم نہ آئے، لیکن اُن کا یہ اعتراض بالکل مہمل ہے اس لئے کہ نسخ کا دار و مدار لاعلمی پر نہیں بلکہ بسا اوقات مکلفین کی استعداد اور اُن کی صلاحیت کو مد نظر رکھتے ہوئے احکامات میں اس قسم کے تغیرات کرنا لازمی امر ہے، جس طرح ایک طبیب کسی مریض کو پہلے منضجات کا پھر مسہلات کا اُس کے بعد مبردات کا استعمال کراتا ہے تو جب علاج میں یہ تغیرات طبیب کے جہل کی علامت نہیں بلکہ اس کی مہارت کی دلیل ہیں، اسی طرح اصلاح اُمت کے لئے بتدریج احکام میں تغیر کیا جاتا ہے اس لئے نسخ کی

تعریف بالنسبة الى الله حکم اول کی مدت کا بیان کرنا ہے، لیکن بندے چونکہ اپنے قصور علمی کی وجہ سے اس حکم کو مؤبد تصور کرتے ہیں۔ اس لئے نسخ کی تعریف عند العباد سرفع حکم شرعی باخر مثله ہوگی۔ نسخ کی یہ دونوں تعریفیں عند الاصولیین ہیں مگر حضرات متقدمین یعنی صحابہ و تابعین بطور توسع مطلق کے مقید اور مجمل کے مفسر کر دینے پر بھی نسخ کا اطلاق کرتے ہیں مایبدل القول لدی میں اگر لدی کو مایبدل کے متعلق کرتے ہیں تو کوئی اشکال باقی نہیں رہتا کیونکہ اس وقت مطلب یہ ہوگا کہ میرے نزدیک تبدیلی نہیں (بلکہ صرف بیان مدت حکم ہے) اس لئے نمازوں میں عند النسخ نہیں ہوا بلکہ الثابت العزت کے علم میں پہلے ہی سے ہے کہ میں اس طرح نمازوں میں تخفیف کروں گا البتہ بالنسبة الى المكلف یہ نسخ ہوگا۔ اور اگر لدی کو قول کے متعلق کیا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ میرے یہاں قول میں تبدیلی نہیں ہوتی تو اس صورت میں یہ اشکال پیش آئے گا کہ پھر خمسين صلوة کے قول میں کیوں تبدیلی کی گئی، تو اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ القول میں الف لام مضاف الیہ کے عوض میں ہے تقدیر عبارت اس طرح ہوگی مایبدل قول اعطاء الثواب لدی یعنی ثواب دینے کے قول میں میرے یہاں کوئی تبدیلی نہ ہوگی ثواب پچاس ہی نمازوں کا ملے گا دوسرا جواب یہ کہ تبدیلی عمل میں ہوتی جو بندوں کا فعل ہے لیکن جو خداوند قدوس کا فعل ہے یعنی اثبات اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی اور یہ حقیقت و واقع کے عین مطابق ہے۔ بہر حال نسخ کے ثبوت پر مَا نُنْسخُ مِنْ آيَةٍ اَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا اَوْ مِثْلَهَا اور اِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَغَيْرِهَا آیات اور بکثرت احادیث دلالت کرتی ہیں۔ اس لئے نسخ ناقابل انکار حقیقت ہے۔ دوسرا اشکال یہ ہوتا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کو پچاس نمازوں کی گرائی کا علم ہو گیا اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا علم نہ ہوا تو اس کا جواب یہ ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم پر اس وقت شانِ عبدیت اور استغراق و محویت کا اس درجہ غلبہ تھا کہ ہر چہ کئی رضائے تودل شدہ مبتلائے تو اس وجہ سے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی کمال محویت کی وجہ سے اس طرف توجہ

مبذول نہ ہوئی۔ دوسرا جواب یہ کہ آپ کو اپنی اُمت پر اعتماد تھا جو فی الواقع حقیقت کے مطابق ہے، جیسا کہ بخاری شریف ص ۵۶۳ جلد ۲ میں ہے عن طارق بن شہاب قال سمعت ابن مسعود يقول شهدت من المقداد بن الاسود مشهداً لان اكون صاحبه احب الى مما عدل به اتى النبي صلى الله عليه وسلم وهو يدعو على المشركين فقال لا نقول كما قال قوم موسى اذهب انت و ربك فقاتلا ولكنا نقاتل عن يمينك وعن شمالك وبين يديك وخلفك فرأيت النبي صلى الله عليه وسلم اشرق وجهه وسرّه۔ اس روایت سے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کی اُمتوں کے درمیان فرق بالکل واضح ہو جاتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ آپ کو اپنی اُمت کی صلاحیت اور دوسری اُمتوں پر اُس کے تفوق کا علم تھا۔ باقی بتدریج پانچ پانچ نمازوں کی تخفیف کی تمام حکمتیں تو اللہ رب العزت ہی جانتا ہے تاہم جس طرح بندہ کے جذبات ہوتے ہیں کہ وہ بھکاری بن کر اللہ رب العزت کے سامنے گڑگڑا کر سوال کرے اسی طرح اللہ رب العزت بھی چاہتا ہے کہ میرے بندے بار بار مجھ سے سوال کریں اس لئے نومزبہ کے سوال میں پینتالیس نمازیں معاف کی گئیں۔ ثانیاً اُمت کو متنبہ کرنا تھا کہ تمہارے رسولؐ نے تم پر تخفیف کے لئے نومزبہ الحاج و زاری کمر کے پینتالیس نمازیں معاف کرائیں اس لئے باقی پانچ نمازوں کو نہایت پابندی کے ساتھ پڑھا کرو۔ نیز یہ کہ اللہ رب العزت نے اپنی عنایت کا اظہار بھی فرمایا کہ پانچ نمازوں کا ثواب ہماری طرف سے پچاس کی برابر ہی دیا جائے گا۔ باب فی فضل الصلوات الخمس: اہل سنت والجماعت

کے نزدیک کبائر کی معافی کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ خلوص دل سے توبہ کرے
توبہ کا مطلب یہ ہے کہ اپنے کئے پر نادام اور پشیمان ہو اور آئندہ اُس
کے نہ کرنے کا عزم مصمم ہو۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اللہ رب العزت
اپنی رحمت سے معاف فرمادے تو یہ اُس کی عنایت ہے
چونکہ مرتکب کبیرہ کو معتزلہ خارج عن الایمان غیر
داخل فی الکفر اور خوارج داخل فی الکفر بھی مانتے ہیں
اُس کے مخلد فی النار ہونے پر دونوں کا اتفاق ہے۔
اس بناء پر معتزلہ و خوارج اس حدیث کا یہ مطلب لیتے
ہیں کہ غشیان کبائر کی صورت میں چونکہ وہ خارج عن الایمان
ہو گیا اور بغیر ایمان کے کوئی عبادت قبول نہیں
ہوتی اس لئے صلوات خمس اور جمعہ جب نامقبول
ہوئے تو موجب تکفیر سیئات ہرگز نہیں ہو سکتے اہل سنت
کہتے ہیں کہ سیاق حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ مالم یغش
الکبائر استثناء کے معنی میں ہے اس لئے مطلب یہ ہوگا کہ
یہ حَسَنَات بجز کبائر کے دیگر سیئات کے لئے مکفر ہو جائیں گی
علیٰ ہذا القیاس السیف محاء للذنوب اور حج مبرور وغیرہ
کے متعلق جو نصوص آئے ہیں اُن کا مطلب بھی یہی ہوگا کہ صفائے لئے
وہ یقیناً مکفر ہوں گی۔ باقی اللہ رب العزت بندے سے راضی
اور خوش ہو کر کبائر کو بھی اپنی رحمت سے معاف فرمادے تو
یہ اُس کی عنایت ہوگی۔ اب یہاں ایک سوال یہ ہو سکتا
ہے کہ جب صلوات خمس مکفر سیئات ہو گئیں تو پھر جمعہ کے
مکفر ہونے کا کیا مطلب ہے؟ جواب یہ ہے کہ اگر صلوات خمس ان

تمام شرائط و آداب کے ساتھ ادا کی گئیں جن کے بعد وہ مکفر سیئات ہو گئیں تو جمعہ سے ترقی درجات ہوگی۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں مفردات کی تاثیر بیان کرنا مقصود ہے یعنی تکفیر سیئات کے اندر صلوات خمس سے جمعہ کی تاثیر زیادہ ہے۔ لِمَا بَيَّنَّهِنَّ، اگر غشیان کسائر نہ ہو تو لجمع ما بینہن ورنہ تو لبعض ما بینہن مراد لیا جائے گا۔ بہر حال اجتناب عن المعاصی کا بہت زیادہ اہتمام کرنا چاہئے۔

بَاب مَا جَاءَ فِي فَضْلِ الْجَمَاعَةِ: جماعت شعار اسلام سے ہے اس سے شوکت اسلام ظاہر ہوتی ہے فرائض چونکہ اللہ رب العزت کو زیادہ محبوب ہیں اس لئے اُن کو سہل کرنے کے لئے جماعت کو رکھا گیا کیونکہ جماعت کے ساتھ نماز پڑھنا انفراداً نماز پڑھنے سے آسان ہے اس لئے اُن کی پابندی سہولت سے ہو سکے گی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اس سے انسان کا غرور و تکبر جو امراض قلبیہ میں سب سے زیادہ شدید ہے وہ ختم ہوتا ہے اس لئے کہ ہر چھوٹا بڑا جماعت کے اندر مساوی درجہ کے اندر آجاتا ہے۔ تیسری وجہ یہ کہ جماعت کے اندر کوئی نہ کوئی مقبول بندہ ہوتا ہے جس کی برکت سے سب کی نمازیں مقبول ہو جانے کی قوی امید ہے۔ چوتھی وجہ یہ کہ اجتماعی شکل میں ایک کے عمل سے دوسرے کے

لَهُ وَفِي التَّفْسِيرِ الْمَظْهَرِي وَلَا يَتَصَوَّرُ التَّنَزُّهَ عَنِ الْمَعَاصِي إِلَّا بِدَوَامِ الْحُضُورِ وَصَفَاءِ الْقُلُوبِ وَالنَّفُوسِ وَذَلِكَ لَا يَتَصَوَّرُ إِلَّا بِجَذْبٍ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى تَوْسُطَ الْمَشَائِخِ فَعَلَيْكَ التَّشَبُّثُ بِأَذْيَالِهِمْ فَهُمْ قَوْمٌ لَا يَشْقَى جَلِيسُهُمْ وَلَا يَخَابُ انِّيْسُهُمْ (ص ۹۴، پ ۵) (سید شہود حسن غفرلہ)

عمل کی اصلاح ہوتی ہے اور عمل کا شوق و ذوق بھی پیدا ہوتا ہے۔ بیسچ عشرين درجۃ، بعض روایات میں پچیس گنا اور بعض میں ستائیس گنا ثواب بیان کیا گیا ہے۔ اس کی ایک توجیہ یہ ہو سکتی ہے کہ کم سے کم جماعت میں دو شخص یعنی ایک مقتدی اور ایک امام ہوتے ہیں اس لئے پچیس کے عدد میں ان دو کا مزید اضافہ کر کے ستائیس کر دیا گیا جو محض فضل خداوندی ہے۔

باب فیمن سمع النداء فلا یجیب : امام احمد، ابن خزیمہ، امام اوزاعی عطاء اور داؤد ظاہری کے نزدیک جماعت فرض عین ہے۔ امام شافعی اس کو فرض کفایہ اور امام مالک و امام ابو حنیفہ رحمہما اللہ سنت مؤکدہ اور محققین احناف کی ایک جماعت اس کو واجب کہتی ہے۔ سب حضرات اسی حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے احراق بیوت کی دھمکی دی اگرچہ عورتوں اور بچوں کی وجہ سے اس پر عمل نہیں فرمایا اس لئے ترک جماعت پر اتنی شدید وعید اس کی فرضیت کی علامت ہوگی۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کی طرف سے یہ جواب دیا جاتا ہے کہ تہدید کے طور پر جو کچھ کہا جاتا ہے وہ حکم شرعی نہیں ہوا کرتا۔ اس لئے فرضیت کو اس سے ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ دوسرے یہ کہ خبر واحد سے وجوب ثابت ہو سکتا ہے نہ کہ فرضیت۔ امام شافعی رحمۃ اللہ فرض کفایہ ہونے پر یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ جماعت کھڑے ہونے کے بعد ان نوجوانوں کا احراق کے لئے جانا خود ترک جماعت کو مستلزم ہے اس لئے جماعت کے ساتھ نماز پڑھنے والوں کی ادائیگی فرض سے ان نوجوانوں کے فرض کی ادائیگی ماننی پڑے گی ورنہ تو پھر ان کو تارک فرض ماننا پڑے گا۔ اس لئے لامحالہ

جماعت کو فرض کفایہ کہا جائے گا، لیکن اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ یہ نوجوان بعد میں کسی دوسری مسجد میں جا کر جماعت کر سکتے تھے اس صورت میں اُن کا تارکِ جماعت ہونا لازم نہ آئے گا۔ بہر حال نماز باجماعت کی انتہائی تاکید ہے ہر مسلمان کو جماعت کے ساتھ نماز پڑھنے کا اہتمام بہت ضروری ہے۔

(۲۷ ربیع الثانی ۱۳۶۹ھ)

الحمد للہ آج مؤرخہ ۲۴ رجب المرجب ۱۴۱۷ھ مطابق ۶ دسمبر ۱۹۹۶ء

یوم جمعہ دُروسِ مدنیہ کی جلد اول ختم ہو گئی

اللہ رب العزت قبول فرمائے، آمین

بحرمتہ سید المرسلین

صلی اللہ علیہ وآلہ

وصحبہ وبارک

وسلم

ۛۛۛ



تحریرِ منیف

(از)

حضرت مولانا سید ارشد صنادنی اُستادِ حدیث و ناظم تعلیمات دارالعلوم دیوبند

باسمِ سبحانہ و تعالیٰ

حضرت مدنی نور اللہ مرقدہ کی تعلیمی و تدریسی زندگی کے دو دور ہیں اول دور مدنی ہے جس میں آپ نے حرم مدنی نرا دھا اللہ شرفاً و عظمت میں کم و بیش چودہ سال تدریسی خدمت انجام دی ہے اور جملہ علوم و فنون کی کتابیں پڑھائی ہیں۔ یہ درس بہت مقبول تھا جس کے بارے میں خود حضرت مدنی رحمۃ اللہ علیہ "نقش حیات" میں تحریر فرماتے ہیں کہ مسلسل طور پر میرا مشغلہ علمی مدینہ منورہ میں جاری رہا تمام مشاغل معاش و غیرہ سے دست بردار ہو کر سفر گنگوہ سے واپس ہوتے ہی مسجد نبوی میں تعلیمی مشاغل میں تدریس یا سہمک ہو گیا حتیٰ کہ روزانہ چودہ چودہ کتابیں مختلف فنون کی پڑھاتا تھا اور چونکہ مدینہ منورہ میں مشکل اور جمعہ کو تعطیل ہوتی ہے تو ان تعطیل کے ایام میں بھی خصوصی درس چارپانچ ہوتے تھے بہت سی ایسی کتابیں جن کو ہندوستان میں پڑھایا نہیں جاتا ہے اور مدینہ منورہ، مصر، استنبول کے نصاب میں وہ داخل ہیں، پڑھائی پڑیں، بحمد اللہ نہایت کامیابی کے ساتھ یہ دروس جاری رہے اکابر اساتذہ رحمہم اللہ کی برکتیں اور دعائیں اور فضل خداوندی شامل حال تھا، اس سے علمی ترقی ہوتی گئی اور افاضہ اور استفادہ کا حلقہ روز افزوں ہوتا رہا، علوم میں جدوجہد کرنے والے طلبہ کا، نجوم اس قدر ہوا کہ اور مدرسین کے حلقہ ہائے دروس میں اس کی مثال نہیں تھی عوام کے اجتماع سے بعض بعض حلقے بڑے بڑے ہوتے تھے مگر پڑھنے والے اور جدوجہد علمی کرنے والے اوروں کے یہاں کم تھے اور میری یہاں حال برعکس تھا، عوام کو اس وجہ سے دلچسپی نہ ہوتی تھی کہ علمی بحثیں اُن کی سمجھ میں آتی دشوار ہوتی تھیں بعض بعض علماء ایسے بھی تھے کہ اُن کے یہاں پہلے پہل رجوع بہت زیادہ تھا مگر بعد میں کم ہو گیا اور اُن کے یہاں کے طلبہ بھی میرے یہاں آنے لگے۔ (نقش حیات ص ۹۷-۹۹)

حضرت رحمۃ اللہ علیہ کی مدنی علمی زندگی کو دیکھنے والا کوئی شخص اب زندہ نہیں ہے اور

اب اس بارے میں اس سے زیادہ کچھ نہیں لکھا جاسکتا جس کو حضرت رحمۃ اللہ علیہ نے خود اپنے قلم سے نقش حیات میں تحریر فرما دیا ہے۔

علمی زندگی کا دوسرا دور مالٹا سے واپسی پر حضرت شیخ الہند کی وفات سے شروع ہوتا ہے جب مولانا آزاد رحمۃ اللہ علیہ نے مسجد ناخدا کلکتہ میں اپنے قائم کردہ مدرسے کے لئے حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ سے ایک ایسے عالم کو طلب کیا جس کی نظر ابن تیمیہ اور ابن قیم رحمہما اللہ کے علوم پر بھی ہو، چنانچہ مولانا آزاد کی طلب پر حضرت نے اپنے مختلف تلامذہ سے گفتگو کی لیکن مختلف اعدا کو پیش کر کے ان حضرات نے معذرت کر لی۔ اخیر میں حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت مدنی نور الدین مرقدہ کو یہ کہتے ہوئے کہ آخر کار نظر اپنوں پر ہی جاتی ہے کلکتہ جانے کا حکم دے دیا اور حضرت فوراً تیار ہو گئے حالانکہ حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ بستر علالت پر تھے۔

مولانا جلیل احمد صاحب کیرانوی رحمۃ اللہ علیہ جو حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ کے گھر کے پروردہ تھے۔ فرماتے تھے کہ رخصت کرتے ہوئے حضرت شیخ الہند نے بستر علالت پر لیٹے لیٹے حضرت مدنی نور الدین مرقدہ کا ہاتھ اپنے ہاتھ میں لیا اور جسم پر پھیرا اور دعائیں دیتے ہوئے رخصت کیا۔ حضرت مدنی رحمۃ اللہ علیہ امر وہم ہوتے ہوئے کلکتہ جانے کا ارادہ رکھتے تھے۔ چنانچہ امر وہم پہنچنے پر یہ اطلاع ملی کہ حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ رحلت فرما گئے۔ رحلت کے اس واقعہ کو حضرت مدنی نے اپنی مرتبہ کتاب "اسیر مالٹا" میں تحریر بھی فرمایا ہے تفصیل وہاں دیکھی جاسکتی ہے۔

حضرت رحمۃ اللہ علیہ اُستاد محترم کے حکم پر کلکتہ تشریف لے گئے وہاں رہتے ہوئے سلہٹ کے لوگ جو کاروبار کی غرض سے کلکتہ آیا جایا کرتے تھے، حضرت مدنی رحمۃ اللہ علیہ سے متعارف ہوئے اور گرویدہ ہو گئے۔ مولانا آزاد رحمۃ اللہ علیہ کا قائم کردہ مدرسہ کچھ زیادہ دن نہ چل سکا جس کا بظاہر سبب مولانا آزاد کی مشغولیت اور انگریز مخالف سرگرمیاں تھیں، تو سلہٹ کے لوگوں کے اصرار پر حضرت مدنی نور الدین مرقدہ سلہٹ تشریف لے گئے جہاں آپ کا قیام بحیثیت شیخ الحدیث ۱۹۲۸ء تک رہا ہے۔ حضرت رحمۃ اللہ علیہ کی وہ تعلیمی و تبلیغی خدمات جو سلہٹ سے متعلق ہیں ان کا دیکھنے والا بھی اب کوئی موجود نہیں تاہم ان لوگوں کی گرویدگی اور فدائیت کو دیکھنے والے لوگ اگرچہ خال خال

ہی ہی لیکن اب بھی موجود ہیں، اس سے حضرت رحمۃ اللہ علیہ کی اس علاقے میں دینی خدمات کا اندازہ ہوتا ہے
 حضرت علامہ انور شاہ کشمیری اور اُن کے رفقاء کے استغنیٰ کے بعد حکیم الامت مولانا اشرف علی
 تھانویؒ، حافظ احمد صاحب صاحبزادہ حضرت نانوتوی نور اللہ مرقدہ، حضرت مولانا حبیب الرحمن
 صاحب عثمانی اور مجلس شوریٰ دارالعلوم کی متفقہ طلب و تجویز پر حضرت مدنی نور اللہ مرقدہ ۱۹۲۸ء
 مطابق ۱۳۴۶ھ کو بحیثیت شیخ الحدیث و صدر المدرسین کے دارالعلوم دیوبند میں رونق افروز ہوئے
 اور سلہٹ کے لوگوں نے اس شرط پر اجازت دی کہ آپ رمضان کا قیام سلہٹ ہی فرمایا کریں
 گے، چنانچہ تقسیم ملک تک برابر حضرت مدنی نور اللہ مرقدہ رمضان وہاں گزارتے رہے۔ حضرت
 مدنی رحمۃ اللہ علیہ کی وہ تعلیمی زندگی جو دارالعلوم دیوبند سے متعلق ہے اُس کو دیکھنے والے اُس سے
 استفادہ کرنے والے اب بھی موجود ہیں اور حضرت رحمۃ اللہ علیہ کی یہ تقریر ترمذی جو آپ کے ہاتھ
 میں ہے اور جس کو حضرت مولانا سید شہود حسن صاحب امر وہی زید مجدہ نے بزمانہ طالب علمی
 دوران درس قلم بند کیا تھا اسی دور سے تعلق رکھتی ہے۔

حضرت مدنی نور اللہ مرقدہ نے "سلاسل طیبہ" میں مدینہ منورہ علی صاحبہا الصلوٰۃ
 والسلام میں حاضری کے وقت مقام "رابع" میں ایک خواب کا تذکرہ فرمایا ہے کہ "منزل رابع
 کی شب میں جناب سرور کائنات علیہ الصلوٰۃ والسلام کی زیارت باسعادت خواب میں ہوئی۔ یہ
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سب سے پہلی زیارت تھی۔ آنحضرت علیہ الصلوٰۃ والسلام کو دیکھ کر قدوس
 پر گر گیا۔ آپ نے ارشاد فرمایا کیا مانگتا ہے؟ میں نے عرض کیا کہ حضرت جو کتابیں پڑھ چکا ہوں وہ یاد
 ہو جائیں اور جو نہیں پڑھی ہیں اُن کے متعلق اتنی قوت ہو جائے کہ مطالعہ میں نکال سکوں۔ آپ نے
 فرمایا کہ یہ تجھ کو دیا۔ مولانا قاری فخر الدین صاحب گیارہوی رحمۃ اللہ علیہ (حضرت رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد
 و مجاز) نے مجھ سے بیان فرمایا کہ میں نے حضرت مدنی رحمۃ اللہ علیہ سے پوچھا کہ کیا اس خواب کے
 آثار ظاہر ہوئے تو فرمایا کہ الحمد للہ۔ جو لوگ حضرت کے قریب رہے ہیں وہ جانتے ہیں کہ تواضع اور
 فردوسی حضرت کی طبیعت ثانیہ تھی کوئی جملہ جس سے دوسروں کے مقابلے میں اپنا ترفع ثابت ہو کسی نے
 حضرت رحمۃ اللہ علیہ کی زبان سے نہیں سنا۔ اور اس موقع پر بھی صرف الحمد للہ فرما کر سکوت کر جانا اسی

صفت تواضع کا نتیجہ تھا اور نہ حضرت رحمۃ اللہ علیہ کے درس سے استفادہ کرنے والے خوب جانتے ہیں کہ فنون متداولہ کی پڑھی ہوئی تمام کتابیں اس طرح مستحضر تھیں کہ جیسے آنکھوں کے سامنے ہیں اور حضرت رحمۃ اللہ علیہ کی تقریر صرف عام شروح تک محدود و منحصر نہیں رہتی تھی۔

حضرت مدنی نور اللہ مرقدہ کا درس انتہائی عام فہم ہوتا تھا اور ہر سطح کا طالب علم | **درسی خصوصیات** | اس کو سمجھ سکتا تھا اور استفادہ کرتا تھا۔ البتہ اگر کوئی ذہین طالب علم کوئی علمی

سوال کر لیتا تھا، تو اس کے جواب میں درس کی کیفیت بدل جاتی تھی اور بسا اوقات اس ایک ہی مسئلے پر کئی کئی روز تک بحث ہوتی رہتی تھی جس سے حضرت رحمۃ اللہ علیہ کے علمی استحضار اور وسعت نظر نیز درس میں بقدر ضرورت مختصر بیان پر قدرت کا اندازہ ہوتا تھا۔ بخاری جلد ثانی کے درس میں بالخصوص کتاب المغازی اور کتاب التفسیر پر حضرت رحمۃ اللہ علیہ کا کلام بہت مفصل ہوتا تھا جنگ بدر کے سلسلے میں مولانا شبلی کا موقف ہے کہ وہ مدافعاۃ جنگ تھی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ سے اسی مدافعت کی غرض سے نکلے تھے۔ قاضی مجاہد الاسلام صاحب نے کچھ دلائل کا ذکر کرتے ہوئے اس موقف کو پیش کیا۔ حضرت رحمۃ اللہ علیہ نے بالکل اس کے خلاف موقف کو اختیار فرمایا نیز اپنے موقف کو مبرہن فرمایا اور مولانا شبلی مرحوم کے موقف کو رد کیا اور ایک ہفتہ تک متواتر اس موضوع پر کلام فرماتے رہے۔ مولانا مجاہد الاسلام صاحب نے اس کو قلم بند کیا تھا، مگر افسوس کہ وہ کاپی ضائع ہو گئی اور اب موصوف کے حافظے میں بھی وہ تقریر محفوظ نہیں رہی۔

جن حضرات نے دارالعلوم دیوبند میں درس حدیث میں شرکت کی ہے وہ جانتے ہیں کہ قدیم زمانے سے یہاں درس حدیث میں اسناد حدیث کے مقابلہ میں فقہ حدیث کا رنگ غالب رہا ہے اگرچہ نفس حدیث اور سند حدیث پر بھی اساتذہ کلام کرتے ہیں، مگر مختصر حضرت مدنی رحمۃ اللہ علیہ کا انداز درس بھی یہی تھا، لیکن روایت کے مفاہیم و مطالب کو متعین کرتے ہوئے دوسری کتابوں کی احادیث کو سبق میں پیش فرماتے تھے جو برابر ہی میں رکھی ہوئی ہوتی تھیں جس کتاب میں جس صفحے پر وہ روایت ہوتی تھی اس کو بلا تاویل صفحہ کے ساتھ اپنے حافظے سے پیش فرماتے تھے اور کتاب کھول کھول دکھلاتے تھے جب کہ بے انتہا عظیم الفرصت ہونے کی وجہ سے بالخصوص اخیر عمر میں

مطالعہ کا وقت بھی نہیں مل پاتا تھا۔ احکام سے متعلق احادیث میں اکثر ائمہ کے مسلک کو مدلل ذکر فرماتے پھر آخر میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے موقف کی تائید فرماتے تھے۔ حضرت مدنی رحمۃ اللہ علیہ کے وہ تلامذہ جن کو اشتغال بالحدیث رہا ہے اور مختلف فنون میں مہارت بھی رکھتے ہیں یہ کہتے ہیں کہ حضرت کو اصول فقہ میں توضیح تلویح اور فقہ میں فتح القدیر پر پر بلا عبور تھا اور بعض اوقات محسوس ہوتا تھا کہ یہ کتابیں حضرت کی نگاہوں کے سامنے ہیں۔

حضرت بسا اوقات عبارت خود پڑھتے تھے، لیکن ہندوستان کا مطبوعہ نسخہ آپ کے سامنے نہیں ہوتا تھا بلکہ بخاری کی شرح قسطلانی آپ کے سامنے ہوتی تھی جس میں مابین القوسین متن حدیث کو رکھ کر تشریح کی گئی ہے۔ کل متن حدیث ایک ہی جگہ لکھا ہوا نہیں ہے، لیکن حضرت رحمۃ اللہ علیہ کو یہ کمال تھا کہ بلا کسی جھجک اور تامل کے برابر عبارت پڑھتے چلے جاتے تھے اور صفحہ پر صفحہ پلٹتے رہتے تھے حضرت رحمۃ اللہ علیہ کی ان درسی خصوصیات سے معلوم ہوتا ہے کہ خود حضرت نے جس خواب کا ذکر فرمایا ہے اس کی تعبیر واضح طور پر سامنے آئی اور پڑھی کتابیں وہی طور پر یاد ہو گئیں اور مطالعہ میں مغلفات کو حل کرنے کا مسلک بھی من عند اللہ عطا کر دیا گیا۔ ان خصوصیات کے ساتھ ساتھ طلبہ کے دلوں میں حضرت رحمۃ اللہ علیہ سے جس قدر حسن عقیدت، محبت اور جہاں نشاری کا جذبہ پایا جاتا تھا وہ اب تو مفقود و معدوم ہے، بلکہ اس دور انحطاط میں بن بک کہ عزیز طلبہ کے دلوں میں علم، علماء اور اپنے اساتذہ کا مرتبہ و مقام برائے نام ہی ہے اگر ان واقعات کو بیان کیا جائے تو باور ہی نہ کیا جاسکے گا۔ تحریک آزادی کے زمانے میں مسلسل اسفار رہتے تھے بعض اوقات رات میں گیارہ بارہ بجے واپسی ہوتی تھی۔ دارالعلوم کے ایک دربان الشہید مرحوم تھے اسٹیشن سے واپسی پر ان سے فرماتے ہوئے آتے تھے کہ گھنٹہ بجادو۔ گھنٹہ بچتے ہی شور مچ جاتا کہ حضرت تشریف لے آئے اور طلبہ کتابیں بغل میں دبائے والہانہ انداز میں دارالحدیث کی طرف دوڑ پڑتے تھے اور حضرت رحمۃ اللہ علیہ وضو فرما کر گھر سے تشریف لے آتے تھے اور درس شروع ہو جاتا تھا۔ اس فدائیت کا حقیقی سبب عند اللہ محبوبیت تھی اور ظاہری سبب طالب علم کا یقین تھا کہ ان کی طرح کوئی متبع سنت نہیں ہے۔ ان کی طرح کوئی مرد مجاہد نہیں، ان کی طرح

کوئی مرشد کامل نہیں، اُن کی طرح کوئی اسلاف کے علوم کا امین نہیں اور اُن کی طرح کوئی زاہد فی الدنیا اور مستغنی نہیں۔ ادخلہ اللہ فی رحمتہ وجمعنا معہ فی جنتہ (آمین)

اہل علم جانتے ہیں کہ مدرس کی تقریرِ درس پر حالاتِ مخاطب یہاں تک کہ درس کے وقت درسگاہ کا ماحول ہر چیز اثر انداز ہوتی ہے بایں ہمہ امالی اور درسی تقریروں کے ضبط کا طریقہ اہل علم میں قدیم زمانہ سے رائج ہے اور ان امالی پر دوسرے درجہ میں سہی اعتماد کیا جاتا رہا ہے بالخصوص املارکنندہ اگر صاحبِ سواد اور جید الاستعداد ہو تو پھر اس کا اعتبار بہت بڑھ جاتا ہے۔ علاوہ ازیں اگر درسی تقریر کی عبارت پر نظر ثانی کر لی جائے کہ تحقیق طلب مواقع کو مراجعت کتب کے بعد محقق کر لیا جائے تو اس کی افادیت سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔

”حضرت مولانا مشید مشہود حسن صاحب امر وہومی بڑے جید الاستعداد اور علمی شغف رکھنے والے عالم ہیں کم و بیش پچاس سال سے حدیث اور دیگر علوم و فنون پڑھاتے رہے ہیں اس لئے مولانا موصوف نے مراجعت و تحقیق کی ضرورت کو پورا فرمایا ہے یقین کامل ہے کہ انشاء اللہ مولانا مشید مشہود حسن صاحب زید مجدد کی یہ پیش کش معلمین و متعلمین دونوں کے لئے مفید تر ثابت ہوگی۔ راقم الحروف دعا گو ہے کہ اللہ تعالیٰ مولانا کی اس خدمت کو قبول فرمائے۔ آمین ثم آمین۔“

ارشاد مدنی (خلف الصدق حضرت شیخ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ)

۱۴/۸/۲۰ھ



تَقْرِیظ

۱۸

جَامِعُ الْمُعْقُولِ وَالْمُنْقُولِ عَلَامَةُ الزَّمَنِ مَوْلَانَا طَاهِرُ بْنُ حَبِيبٍ صَاحِبِ الْمَرْوِیِّ مَذْطَلَّةِ الْعَالِی

شیخ الحدیث مدرسہ جامعہ اسلامیہ جامع مسجد امروہہ، ضلع مراد آباد، یوپی۔

۷۸۶

نحمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم اما بعد: سرور کائنات فخر موجودات
رحمۃ للعالمین حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزات کی تعداد تو بہت زیادہ ہے لیکن ان میں سے
کچھ ایسی دائمی نوعیت کے ہیں کہ وہ قیامت تک باقی رہیں گے۔

ان میں سب سے بڑا معجزہ قرآن کریم ہے اس کے بعد دوسرا عظیم معجزہ آپ کی احادیث
مقدسہ ہیں ان میں سے احادیث صحیحہ نہایت معتبر اور قوی سندوں کے ساتھ منقول ہیں جن میں آپ
کے اقوال و افعال و احوال بیان کئے گئے ہیں۔ ان سے دنیا کو بے شمار فوائد حاصل ہوئے ہیں اور
دنیا میں جتنی ترقیات نظر آتی ہیں وہ سب بلا واسطہ یا بالواسطہ انہی احادیث مقدسہ اور قرآن کریم کا
فیض ہے۔

احادیث کے حفظ و روایت و اشاعت نیز تشریح و توضیح کا عظیم سلسلہ صحابہ کرام کے زمانہ سے
آج تک برابر جاری ہے۔ ہر زمانہ میں بلند پایہ محدثین و فقہاء نے اس کے لئے اپنی عمریں کھپا دی ہیں
اس آخری دور میں بھی جلیل القدر علماء نے یہ سلسلہ برقرار رکھا ہے۔ ہندوستان میں حضرت شاہ
ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کے دور سے علم حدیث کی ایسی خدمت ہوئی کہ دیگر اسلامی ممالک میں اس کی
نظیر ملنی مشکل ہے۔

اسی سلسلہ نے آگے چل کر دارالعلوم دیوبند کی شکل اختیار کی اور وہاں سے ایسے جلیل القدر
علماء و محدثین تیار ہوئے جن کی عظمت و جلالت کا اعتراف دیگر اسلامی ممالک کے علماء نے بھی کیا۔ یہ سلسلہ
چلتا رہا یہاں تک کہ آخری دور میں شیخ الاسلام حضرت مولانا حسین احمد مدنی قدس اللہ سرہ
دارالعلوم دیوبند کی سندِ صدارت پر جلوہ فرما ہوئے اور آپ کے فیض سے بے شمار علماء و محدثین و

دیگر افراد فیضیاب ہوئے۔ بخاری شریف و ترمذی شریف پر حضرت موصوف کی بصیرت افروز تقریریں ائمہ متقدمین و متاخرین کی گراں قدر تحقیقات کو جامع اور اپنی خصوصیات کے اعتبار سے بے نظیر ہوتی تھیں اسی بنا پر متعدد علماء نے ان کو مرتب کر کے شائع کیا اور وہ ہندو و یرون ہند میں بہت مقبول ہوئیں۔

اب حضرت شیخ کے تلمیذ رشید حضرت مولانا شیدہ حسن صاحب بنی مدظلہ نے اس کو ایسے جدید انداز پر مرتب کر کے شائع کیا ہے جو نہایت مفید ہے۔

حضرت مولانا ایک بلند پایہ محدث ہیں اور عرصہ دراز سے بخاری شریف و دیگر کتب صحیح کی تدریس کا شرف اُن کو حاصل رہا ہے۔ ان کی یہ خدمت حدیث بہت ہی قابل تحسین ہے حق تعالیٰ اس کو شرف قبولیت عطا فرمائے اور تشنگان حدیث کو تاقیامت اس سے مستفید ہونے کی توفیق عطا فرمائے اور ان کے درجات کو بلند فرمائے اور جملہ امراض و حوادث و مشکلات سے ان کو ہمیشہ مامون و محفوظ رکھے۔ آمین !

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین
احقر طاہر حسن غفرلہ



صورة ما قرطه

الشيخ الفاضل لأديب الأريب مولانا محمد خواجه شريف
شيخ الحديث في الجامعة النظامية، حيدرآباد، الهند

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيد المرسلين وآله الطاهرين واصحابه
الأكرمين ومن تبعهم باحسان الى يوم الدين اجمعين، اما بعد !

فهذه حقيقة ان كتاب الدروس المدنية من انفس شروح الترمذى وفاق
على كثير من امثاله بكثرة الفوائد والنوادر واستخراج ما فيه من الرموز والكنوز ورفع التعارض
وبالتطبيق بين الاحاديث وبالاخص بترجيح مذهب الحنفية بالاحاديث الصحيحة
والرد على خلافهم .

وكيف لا يفوق وهي مجموعة دروس افادها شيخ الاسلام فضيلة الشيخ
سيد حسين احمد المدني قدس الله سره وهو الذي شهد بفضله العلماء
الصالحون واعترفوا بامامته في الحديث النبوي الشريف على صاحبه افضل الصلوة
والتسليم وببراعته في الفقه واللغة العربية وكان الشيخ اية في استحضار الاحاديث
وابداء علل الاسانيد وهو قام بتدريس الحديث الشريف على صاحبه الصلوة والسلام
بالمدينة المنورة ثم تولى بمنصب شيخ الحديث في دارالعلوم الديوبندية بالهند
طيلة عمره وقد ايقار بها حد في عصره نرهداً او ورعاً وله حرمة عظيمة وكان فانياً
في حب رسول الله صلى الله عليه وسلم وانه من آثار رحمة الله جل وعلا قد
انار قلوب المسلمين بفيوضه القدسية ودروسه النيرة . كان طلبة العلوم والعلم
يفدون له ويأتونه من اقصى البلاد ويستفيدون بعلومه السامية وان الدرس
المدنية كاسمها مقتبسة من مدينة الرسول صلى الله عليه وسلم وهي غير
مصحوبة المتن فشرح بها الجامع شرحاً ادبياً وخاض في بحار التدقيق والتحقيق

وإن من بين أدلة المذاهب وأحاط جميع مستدلّات الحنفية من الأحاديث الشريفة وفاق على أمثاله في تمييز الراجح والمرجوح والصحيح والعليل وتلك دروس قيدها بالكتابة الشيخ الجليل آية السلف مرشد العلماء قدوة السالكين العلامة سيدي ومولائي سيّد مشهور حسن الحسني متعنا الله بطول حياته الطيبة من في شيخ الاسلام أناء درسه وكان كنزاً مخفياً لديه مليئاً بلألى العلم والعرفان فإراد الله تعالى أن يكشف حتى يتحلى وينتفع بها عامة العلماء والطلاب وإني من السعداء الذين أمرهم الشيخ بتبسيطها وقد نسخت مطبعة من الأصل الذي هو لديه فرتبها الشيخ من غير نقص ولا زيادة وضبط تاريخ كل درس في نهايته. وأما ما بداه من الإيضاح والنكات البديعة ومما ألهمه الله تعالى فحلى به الحاشية حتى جاء فائقاً فوق الخواطر وفوق ما يعربه معرب.

وقلت فيه أبياتاً

بشرى لنا معشر الطلاب بالنعم	فضل عظيم أتى من باري النسم
لله در الدروس المدنية ذى	شرح على الترمذى فاق بالحكم
وأنه النورنى فهيك للسنن	في فقه آثار خير الخلق في القدر
إذا اردت الهدى في كشف مغلقها	فألزمه ثم اعتصم واقرب بلا سئم
تلك الدروس إفاضات من المدينى	شيخهما رفيع الشأن بالعظم
قد فاق أقرانه في العلم والورع	والخلق يعرفه بالفضل والكرم
ما أكرم الشيخ مشهور حسن رتباً	رتبه فائقاً في أحسن النظم
محدث مرشد وسيد العلماء	للناس بالخير هادى المسلك الأم
رب تقبله واجعل ذخيرة لهما	وانفع به الطلاب كلهم
فاغفر لقرارئهم واغفر لنا شرهم	واجعله ياربنا في حسناتهم

هذا - ويطيب قلبي بأن أذكر ههنا قصيدة نظمتها في مدح شيخى ومرشدى

بتاریخ ۸/۷/۱۴۱۷ھ واعربت فیہا حبی وتقديری للشیخ متعنا اللہ بطول حیاته الطیبہ
دہی ھذہ

عباد اللہ جاء واذا المجال	وكانوا قدوة خیر المثال
ومشهود حسن واللہ منهم	لشیخ للمعارف بالکمال
فذاك الشیخ من آل النبی	ولیا مرشدا خیر المثال
فزکی النفس عن دنس وسوء	وجلّی القلب من حسن المقال
الاکم من اناس قد تزکوا	بفیض منه فی طرق المعال
وكان الشیخ شیخا للحدیث	اماماً صادقاً خیر الفعّال
الاهونال من فضل العلی	مراتب للسعادة بالجلال
وما فی استطاع مدح شیخی	بما فیہ المکارم کالالی
ورأیتہ العبادۃ غیر شک	من اللہ الولی ذی الجمال
واستدعیہ أن یلقی علی	رداء النور مشحون الوصال

کتبہ ونظمہ

العبد الفقیر الی اللہ محمد خواجہ شریف، شیخ الحدیث
بالجامعۃ النظامیۃ بحیدرآباد، نزیل دہلی ۱۳ رمضان المبارک

۱۴۱۷ھ ۱۹۹۷ء یوم الخمیس

مولانا محمد خواجہ شریف صاحب حیدرآباد کے باشندے اور جامعہ نظامیہ کے فارغ التحصیل ہیں۔ فراغت کے
بعد جامعہ نظامیہ ہی میں آپ مدرس ہو گئے تھے کچھ عرصہ بعد ان کو حضرات علماء دیوبند کے طرز پر حدیث پڑھنے کا
شوق ہوا اور اسی جذبہ کے تحت ایک سال کی بوضع تنخواہ رخصت لے کر مدرسہ امینیہ میں داخلہ لیا اور مرتب
مذلل سے بہت زیادہ استفادہ کیا۔ اسی عقیدت و محبت کی بنا پر یہ تقریظ تحریر فرمائی ہے۔ اس وقت آپ
جامعہ نظامیہ میں شیخ الحدیث ہیں اور راہ طریقت میں حضرت مرتب دامت برکاتہم کے خلیفہ و مجاز ہیں۔ بارک

اللہ فی علومہ۔ آمین۔ (مولوی حافظ) سید اختر حسن بن حضرت علامہ سید مشہود حسن
(فاضل دارالعلوم دیوبند)